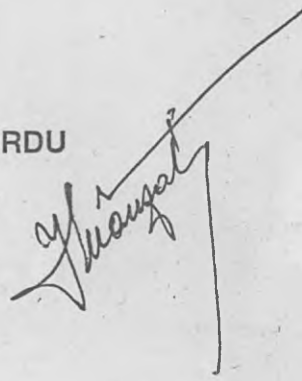
Ion Mânzat

PSIHOLOGIA CREDINȚEI RELIGIOASE

Transconștiința umană

Prefață:
Academician ALEXANDRU SURDU



ȘTIINȚĂ & TEHNICĂ
BUCUREȘTI
1997

Mătuşii mele,
doamna Victoria Lalescu
(Comuna Iablaniţa, Caraş-Severin)

CUPRINS

PREFAŢĂ. RELIGIOLOGIA ŞI PSIHOLOGIA RELIGIEI 9

CAP. I. ORIZONTUL TEORETICO-METODOLOGIC AL PSIHOLOGIEI RELIGIEI 19
1. Originile psihologiei religiei 19
1.1. Problematica fundamentală 19
1.2. Orientări psihologice, generatoare ale psihologiei religiei 19
1.3. Paradigma eliadiană 20
2. Concepte fundamentale 21
2.1. Conceptul de religie 21
2.2. Conceptul de credinţă 22
2.3. Conceptul de credinţă religioasă 23
2.4. Conceptele de TEOLOGIE şi MISTICĂ 24
2.5. Conceptul de teologie mistică 25
2.6. Misticismul Sufletului şi misticismul Unităţii 25
3. Ştiinţa şi religia reprezintă cunoaşterea umană din două perspective complementare 26
4. Omul ca Fiinţă 27
4.1. „Umanismul" marxist 27
4.2. Omul ca Fiinţă culturală 28
4.3. Umanismul hristologic 30
4.4. Teantropologia 31
5. Mitul şi realitatea istorică a lui HRISTOS 31
6. Orizonturile teoretice şi metodologice ale psihologiei religiei 38
6.1. Psihologia simbolului 38
6.2. Psihologia transcenderii şi cosmizării 39
6.3. Psihologia transpersonală 39
6.4. Psihologia cuantică 39
6.5. Psihologia sinergetică 40
6.6. Psihologia inconştientului colectiv sau transpersonal 40
7. Conceptul de Dumnezeu (M. Eckhart, L. Kolakowski, K. Jaspers ş.a.) 40
8. Adam - copie ratată a divinului (Mircea Eliade) 44
9. Rosturile religiei în istorie 48
10. Riturile sociative religioase (I.P. Culianu) 49

CAP. II. ISTORIA RELIGIILOR DEZVĂLUIE PSIHOLOGIA ARHETIPURILOR FUNDAMENTALE 51
1. Drumul spre centru 51
2. Marile religii occidentale 53

2.1. Antichitatea greacă: a) orfismul (sec. VII î. de Hr.);
b) Platon (427-347 î. de Hr.); c) Plotin (204-270 d. Hr.). 53
2.2. Iudaismul 55
2.3. Creştinismul 56
● Universalismul învăţăturii lui Hristos 56
● Catolicismul 62
● Ortodoxia 64
● Protestantismul 68
● Maeştrii spirituali independenţi 69
3. Marile religii orientale 70
3.1. Hinduismul - o tradiţie multimilenară 70
3.2. Budismul (Buddha) 71
3.3. Islamismul (Mahomed) 72
3.4. Maniheismul (Mani) 73
4. Religia tracilor şi a geto-dacilor. ZALMOXIS - reformatorul zeificat 73
5. Occident vs Orient: cultură şi religie 76
6. Arhetipuri fundamentale în diverse religii 79

CAP. III. TRANSCENDEREA ŞI COSMIZAREA 81
1. Proiectarea metafizică a psihologiei omului 81
2. Delimitări conceptuale 85
2.1. Conceptele de transcendent şi transcendere 85
2.2. Conceptele de cosmos şi cosmizare 86
3. Metode şi operaţii ale transcenderii şi cosmizării 87
3.1. Metode 87
3.2. Operaţii ale transcenderii şi cosmizării 90
3.3. Metaoperaţii ale transcenderii şi cosmizării 96

CAP. IV. SPERANŢA, IUBIREA ŞI CREDINŢA 99
1. Forme ale transimaginaţiei: visul, extazul, revelaţia 99
2. Speranţa, iubirea şi Credinţa în relaţie sinergică 102
3. Rugăciunea - comunicare şi unire cu divinul 110
4. Isihasmul şi rugăciunea inimii 111
5. Itinerarul spiritual al religiei creştine (via mystica) 118

CAP. V. PSIHOLOGIA RELIGIEI LA L. BLAGA, M. FLORIAN, P.P. NEGULESCU, R. STEINER, W. JAMES, S. FREUD, G. ALLPORT, R. GARAUDY, R. OTTO, M. ELIADE, L. KOLAKOWSKI ş.a. 121
1. Transcendentul care coboară şi perspectiva sofianică la Lucian Blaga 121
2. Esenţa credinţei religioase la Mircea Florian 124
3. Geneza mentalităţii religioase la P.P. Negulescu 129
4. Cunoaşterea mistică la Rudolf Steiner 130
5. Experienţa religioasă la William James 132

6. Relaţia dintre dezvoltarea psihosexuală a Eului şi evoluţia religiilor în istorie - după Sigmund Freud 134
7. Tipuri şi sentimente religioase la Gordon Allport 135
8. Dumnezeu ca metaforă a excelenţei umane la Roger Garaudy .. 136
9. Elementul iraţional şi relaţia lui cu raţionalul în „numinos"-ul lui Rudolf Otto 136
10. Câmpuri problematice ale explorării psihologiei sacrului la Mircea Eliade 140
11. Baza raţională a religiei la Leszek Kolakowski 143
12. Alţi psihologi clasici care au abordat diverse probleme referitoare la experienţa credinţei: G.T. Fechner, P. Janet, J. Stuart Mill, H. Delacroix, J. Leuba, J.B. Pratt ş.a. 145
13. Psihologia simbolului sacru (I. Mânzat) 148

CAP. VI. RELAŢIA DINTRE PSIHOLOGIE ŞI RELIGIE ÎN CONCEPŢIA LUI CARL GUSTAV JUNG 161
1. Gnosticism şi creştinism 161
2. Introducere în terminologia jungiană 165
2.1. Disidenţa lui C.G. Jung (1875-1961) 165
2.2. Inconştientul colectiv (transpersonal) şi arhetipurile 166
2.3. Individuarea şi Sinele 167
2.4. Simbolul viu 168
3. Psihologie şi religie la C.G. Jung 169
3.1. Autonomia inconştientului 169
3.2. Dogma şi simbolurile naturale 171
3.3. Interpretarea simbolurilor unificatoare (mandala) 172
3.4. Hristos - arhetipul vieţii eroice 174
3.5. Simbolul transsubstanţierii 175
3.6. Religia este o proiecţie a celei mai înalte şi puternice valori . 176

CAP. VII RELIGIE ŞI RAŢIUNE 177
1. Înrudiri posibile între raţionalism şi misticism 177
2. Confluenţe între mistic şi sceptic 179
3. „Credo ut intelligam" 180
4. Adevărul este transcendental (Edmund Husserl) 182
5. Logica transcendentului - logica infinităţii 182
6. Cunoaşterea lui Dumnezeu este posibilă? 186
7. Sfârşitul lumii este sfârşitul unui ciclu istoric şi cosmic (René Guénon) 192

CAP. VIII. PSIHOLOGIA RELIGIEI ÎN ORIZONTURILE TRANSPERSONALULUI, MAGICULUI ŞI METAPSIHICII 193
1. Religia şi psihologia transpersonală 193
1.1. Coordonate teoretice ale psihologiei transpersonale 193
1.2. Religia din perspectiva psihologiei transpersonale 194
1.3. Psihologia transpersonală - principal fundament teoretic al mişcării New Age 198
2. Psihopatologia şi metapsihica religiozităţii 199

2.1. Fanatismul religios 199
2.2. Trecerea de la ireal la real şi invers până la confundarea celor două planuri 200
2.3. Dezagregări ale personalităţii în credinţe extreme: transă şi misticism 200
3. Magie şi metapsihică 203
4. Divinaţie şi predestinare 206
5. Psihologia sectanţilor 210
6. Misticism extrareligios şi religiozitate extramistică 211

CAP. IX. PSIHOLOGIA SINERGETICĂ A TRANSCONŞTIINŢEI - UN CADRU NECLASIC AL PSIHOLOGIEI RELIGIEI 213
1. Psihologia sinergetică şi credinţa religioasă 213
1.1. Scurtă introducere în SINERGETICĂ 213
1.2. Un proiect de psihologie sinergetică 214
1.3. Credinţa religioasă din perspectiva psihologiei sinergetice 215
2. Iisus Hristos este Logosul creator 216
3. Spiritualitatea sacrului 219
4. Armonie şi dizarmonie psihică în personalitatea omului religios 221
5. Transconştiinţa - ascensiunea conştiinţei în înaltul transcendenţei 222
6. Psihologia religiei văzută ca psihologie sinergetică a transconştiinţei 234
7. Cazul Nletzsche - un caz controversat de ascensiune în transconştient 237

BIBLIOGRAFIE 239

PREFAŢĂ

RELIGIOLOGIA ŞI PSIHOLOGIA RELIGIEI

Cel mai important rezultat al cercetărilor din domeniul religiei întreprinse mai mult sau mai puţin sistematic timp de aproape două secole a fost constatarea că **religiozitatea** este o **stare de fapt**, ce-i drept complexă, dar incontestabilă. Ea trebuie studiată ca orice altă stare de fapt, cu toate mijloacele ştiinţifice de care dispune omenirea. Este vorba de ceea ce gândea la noi profesorul Nae Ionescu, cel care a ţinut la Universitatea din Bucureşti primul curs de **filosofia religiei**. El şi-a numit propria concepţie „fenomenologică". „Fenomenologia actului religios" era pentru el o ştiinţă multidisciplinară, menită să studieze religiozitatea ca stare de fapt sau ca **fenomen** care apare oricând şi oriunde există o comunitate umană. Un fenomen care, în funcţie de momentul istoric şi de locul în care apare, ia forme **diferite**, dar îşi menţine trăsăturile specifice pe baza cărora poate fi identificat, indiferent de aspectele rudimentare ori sofisticate pe care le poate dobândi sau de veşmintele în care este adesea deghizat pentru a nu mai fi recunoscut.

Atitudinea fenomenologică faţă de religiozitate a fost adoptată de Mircea Eliade, care a şi devenit un renumit istoric al religiilor. „Morfologia" actului religios, la care se referă Eliade, nu este altceva decât o aprofundare pe linia analizei structurale a religiozităţii ca stare de fapt. Şi aceasta, într-o perioadă în care studiile de istoria religiilor nu luaseră încă amploarea cunoscută. Mai domneau încă cele două atitudini tradiţionale faţă de studiul religiei: cea **critică** şi cea **apologetică.**

Atitudinea critică avea la bază postularea opoziţiei dintre religie şi ştiinţă, instituită treptat în filosofia religiei prin contribuţiile filosofilor materialişti, scientişti şi ateişti. Faptul că pe această linie nu s-a ajuns niciodată prea departe, nici măcar în cadrul regimurilor totalitare de tip fascist sau comunist, o dovedeşte rezistenţa religiozităţii atât la atacuri teoretice, cât şi la restricţii sau interdicţii practice. Lupta împotriva religiei nu este numai costisitoare, penibilă şi nedreaptă, ci şi zadarnică. Chiar dacă s-au obţinut anumite rezultate în combaterea unor culte, împotriva cărora s-a dus o luptă mai concentrată, au proliferat altele, a căror naivitate s-a făcut curând simţită pentru simplul fapt că nu erau tradiţionale, nu contribuiseră la dezvoltarea în timp a comunităţilor

în care au apărut sau au fost introduse **ad hoc**. Nu mai vorbim de faptul că atât teoreticienii, de talia unui Feuerbach, cât şi practicienii atei au introdus, la rândul lor, sau cel puţin au intenţionat să o facă, **alte** tipuri de culte: ale elitelor, personalităţilor sau conducătorilor, care îşi au şi ele locul lor determinat în istoria credinţelor religioase. Că lucrurile se petrec în mod asemănător o dovedeşte mai ales cultul **post mortem** ale persoanelor care, în viaţă, şi-au ridicat singure şi pe nedrept osanale. După moarte începe să li se ierte tot răul. Multe situaţii neplăcute sunt uitate sau trecute cu vederea şi persoana, ca amintire idealizată, îşi dobândeşte semnificaţie simbolică. Este un fapt bine cunoscut de către cei care le iau locul marilor conducători. Aceştia au o grijă deosebită de a le terfeli memoria, de a-i considera mult mai ordinari decât erau în realitate, cu scopul evident de a le întrerupe cultul, ceea ce se dovedeşte uneori foarte greu de realizat, căci cultul, chiar în această formă simplistă, poate deveni o formă de religiozitate, pentru care anumiţi indivizi sunt dispuşi să-şi piardă până şi viaţa.

Atitudinea apologetică este legată în mod firesc de studiul aprofundat asupra unei singure religii şi, într-o formă sau alta, blamarea celorialte. Ceea ce nu înseamnă că studiile teologice n-au contribuit într-o măsură substanţială la îmbogăţirea cunoştinţelor despre fiecare religie în parte, dar, în mod firesc, n-au stimulat cercetările obiective referitoare la orice religie. În plus, din această perspectivă unele credinţe, mai mult sau mai puţin primitive, comparate doar cu cea considerată autentică, îşi pierd până şi atributul religiozităţii. Creştinii, de exemplu, îi numesc „păgâni" şi pe sălbaticii din Tibet, şi pe călugării budişti, ultimii fiind de o religiozitate chiar exagerată.

Atitudinea fenomenologică de considerare a religiozităţii ca stare de fapt deschide deci o a treia direcţie faţă de cea critică şi cea apologetică, şi anume aceea de **cercetare** multilaterală, din perspectiva **ştiinţifică** a religiilor.

Istoria religiilor este, fireşte, cea mai importantă disciplină ştiinţifică a religiei. Ea oferă materialul de studiu al oricărei alte investigaţii. Ca istorie însă este legată de toate acele discipline subordonate, ca arheologia, lingvistica, cu studiul limbilor şi al scrierilor primitive, dar şi al celor ermetice.

S-au făcut multe eforturi în această direcţie şi s-au obţinut şi rezultate importante. Dar multe religii au rămas la fel de enigmatice ca şi înainte de cercetarea lor istorică. Pentru elucidări s-a apelat la **studiul comparativ** ale religiilor (Lucian Blaga). Analogiile au avut adesea avantajul de a ne oferi materiale ipotetice pentru substituirea numeroaselor hiatusuri în dezvoltarea sau evoluţia unor religii. Dar s-a ivit imediat şi pericolul generalizărilor pripite, al simplificărilor şi identificărilor nu numai în legătură cu aspecte materiale, dar chiar şi cu citirea unor texte greu de descifrat. Există, de exemplu, mostre de traduceri din lucrarea lui Lao Zi, **Dao de jing**, care nu au nici un cuvânt comun, dar care seamănă fie cu texte analoage hinduiste, fie budiste, în funcţie de preferinţele traducătorilor, ceea ce face extrem de dificilă şi de hazardată preluarea fără discernământ şi fără cunoaşterea limbilor respective a unor texte din istoriile curente ale religiilor. Riscul merge până la situaţia de a vorbi pur şi simplu despre lucruri la care nici n-au visat autorii unor scrieri filosofico-religioase. Este vorba, evident, de neajunsuri care se corectează în timp. Până şi textul Bibliei, cel mai citit dintre textele religioase, necesită uneori, în traduceri moderne, redarea prin variante interpretative.

Există însă şi alte discipline ştiinţifice care contribuie nu numai la elucidarea problemelor de istoria religiilor, deci de prezentarea lor în formă evolutivă şi de descrierea lor în diferite faze, ci şi la adâncirea studiului ştiinţific al unor elemente comune oricăror religii, indiferent de fazele în care se găsesc. Unele dintre acestea s-au şi specializat în aşa măsură încât poartă atributul de discipline **ale religiei**. De genul acesta este **etnologia religiei**, ca parte distinctă şi separată de antropologia culturală, care are însă şi note comune cu antropologia socială, dar şi cu sociologia. Mai recent, au apărut studii de **etologia religiei** - studii comparative ale comportamentului animal şi uman în cazuri speciale, situaţii limită etc. În legătură cu repartiţia religiilor pe glob a apărut o disciplină numită „**geografia religiilor**", cu atlase speciale pentru diferite epoci, în care se ţine cont de variaţiile climaterice, de relief şi de transformările acestora, ca şi de migraţiile populaţiilor. **Sociologia religiei** nu mai necesită explicaţii. Ea se dezvoltă extensiv cu fiecare nouă ramificaţie ca, de exemplu, sociobiologia lui Wilson, după care religiozitatea ar fi o stare determinată genetic. Există studii speciale de **economie** a religiei, ca şi de **ecologie,** care dovedesc complexitatea fenomenului religios.

Toate aceste discipline ştiinţifice alcătuiesc ceea ce se numeşte, pe bună dreptate, **religiologia** sau **ştiinţa despre religie**. În cadrul acesteia, un loc aparte îl ocupă **psihologia religiei**.

Există multe componente ale **actului** sau **experienţei** religioase care ţin în mod evident de activitatea psihică a omului religios, ceea ce face ca studiul religiilor, în oricare dintre direcţiile ştiinţifice menţionate, să presupună, implicit sau explicit, şi consideraţii de natură psihologică. Aceasta fără ca autorii respectivi să fi fost psihologi de profesie.

După Jacques Waardenburg, psihologia religiei debutează la începutul secolului nostru cu cercetările psihologilor americani E.D. Starbuck (1866-1947) şi J.H. Leuba (1868-1946), care utilizează chestionare în legătură cu experienţa religioasă a numeroase persoane, indiferent de religia pe care o practică, aceasta însemnând o transpunere a problematicii religioase pe plan individual. Ilustrative sunt prelegerile lui William James, publicate sub titlul **Varietăţile experienţei religioase** (1904). Pe linie pragmatistă, James consideră că este adevărat numai ceea ce ne este folositor; dar pentru a se dovedi folositor sau nu, orice enunţ, teorie, concepţie sau credinţă trebuie să fie experimentate psihologic. Căci ceea ce este folositor pentru cineva poate să fie chiar dăunător pentru altcineva. Ceea ce înseamnă că nu există adevăruri absolute. Acesta este cadrul general care determină introducerea termenului de „experienţă religioasă", care poate fi, din perspectivă pragmatică, „reuşită" sau „nereuşită". Credinţa în Dumnezeu, indiferent de religie, ceea ce nu se petrece în fapt, este acceptabilă în măsura în care anumite „experienţe religioase" conduc la rezultate utile. Ceea ce este tocmai contrar adevăratei credinţe, după care, cine îl iubeşte cu adevărat pe Dumnezeu nu-i cere şi lui Dumnezeu să-l iubească pe el.

Or, lucrarea lui James a fost tradusă în limba germană în 1907 şi a constituit nu numai începutul cercetărilor de psihologia religei în Germania, ci şi modelul terminologic care va deveni uzual. Aceasta, în ciuda faptului că traducătorul german, Georg Wobbermin (1869-1943) va încerca, în spirit teologic, să vorbească despre

„experienţa comunităţii creştine". Dar termenul de „experienţă" a fost menţinut. Lucru care ar lăsa să se înţeleagă că, de exempu, creştinii ar fi cei care au experimentat sau experimentează credinţa în Iisus Hristos, ceea ce nu este corect din perspectiva dogmei creştine. Versetele **Noului Testament** sunt adevărate, independent de orice experienţă posibilă. În caz contrar, nu mai este vorba de credinţă.

Acest lucru dovedeşte, ca şi în cazul altor discipline ştiinţifice ale religiei, pericolul absolutizării uneia dintre ele, cu ignorarea implicită a celorlalte. Transpunerea fenomenului religios pe plan individual, psihic, trebuie făcută fără ignorarea particularităţilor sale **de grup şi colectivitate**, dar şi fără ignorarea particularităţilor **social-istorice**, căci altfel se poate ajunge la situaţia în care se atribuie fiecărui individ o altă religie, ceea ce este lipsit de acoperire.

Există, firește, şi cazuri de adoptare a unei alte religii sau chiar a altor religii, mai vechi sau mai noi, dar nici în aceste situaţii nu este vorba de **experimentarea** lor, ci, lucru dovedit de studiile etico-economice ale religiozităţii, de anumite profituri materiale pe care nu le oferă însă religiile ca atare, ci reprezentanţii acestora care practică prozelitismul. N-a existat niciodată situaţie în care unui individ matur să i se ofere ocazia de a-şi alege o anumită religie, prin opţiune liberă, de pe o eventuală listă, ca listele electorale, de exemplu, pentru simplul motiv că nu există individ uman care să nu fi trăit, până la maturitate, într-o anumită colectivitate, care nici aceasta nu şi-a ales religia, ci şi-a dobândit-o în decursul propriului ei proces de constituire.

Acesta este şi motivul pentru care s-a impus conceptul de **religiologie,** de ştiinţă multidisciplinară a religiei, pentru evitarea tratării ei unilaterale.

Dar tocmai **psihologia religiei** este una dintre disciplinele religiologiei în care pericolul semnalat este mai mare decât în celelalte şi a fost astfel chiar de la început. Cauza o constituie faptul că în psihologia propriu-zisă de la începutul acestui secol au existat, şi mai există încă, atitudini divergente, exclusiviste şi absolutizatoare.

Cu referinţă, de exemplu, la psihologia religiei din Germania s-a conturat de la început direcţia de tip clasico-tradiţional a lui Rudolf Otto, de „înţelegere psihologică" sau „interpretare psihologică" a fenomenelor obişnuite ale religiozităţii, în timp ce Van der Leeuw încerca interpretări fenomenologice şi chiar existenţialiste pe baza psihologiei structurale a lui E. Spranger, ceea ce depăşea cadrul fenomenalităţii religioase atestate istoric. Aşa se explică de ce numai R. Otto a fost interesat realmente de istoria religiilor, căci el căuta, nu inventa fenomene religioase.

Şi mai clar divergente sunt consideraţiile despre religie ale lui S. Freud (psihanalitice) şi ale lui C.G. Jung (arhetipale), care au condus la direcţii la fel de divergente în psihologia religiei din Germania. Linia psihanalitică originară are chiar aspecte de critică a religiei, concepută ca „iluzie", de care s-a diferenţiat însă E. Fromm şi apoi A. Vergote, care a încercat explicarea paralelă a construcţiei structurale a imaginii psihice a divinităţilor şi a părinţilor, ceea ce poate crea însă o altă iluzie de soluţionare unilaterală a religiozităţii.

Mai recent, s-au conturat alte două direcţii în psihologia modernă, care au trecut aproape simultan în psihologia religiei. Este vorba de **sugestie şi hipnoză**, cu corolarul ei, mai mult sau mai puţin acceptat, al parapsihologiei, şi de **psihologia transpersonală.** Ultima se pare că a urmat chiar calea inversă, de trecere de la psihologia

religiei la psihologia generală, procesul recunoaşterii sale nefiind încă elucidat. Este cert că explicaţiile fenomenelor religioase prin sugestie şi hipnoză, cu largi aplicaţii în religiile primitive, dar şi în textele biblice, ca şi explicaţiile parapsihologice, au tendinţa de a reduce orice religie la aceste aspecte „explicabile", care nu pot justifica însă nimic din istoria reală a religiilor.

Situaţia este aceeaşi în legătură cu psihologia transpersonală, ale cărei carenţe (utilizarea drogurilor şi experimentarea în genere pe persoane care au cunoştinţe oricât de vagi despre credinţele religioase) o menţin încă într-un con de umbră îndoielnică. La fel sunt socotite aşa-numitele „experienţe" legate de naştere şi de moarte care, acceptate însă, oferă soluţii spectaculare ale unor întregi doctrine religioase.

Infirmarea pretenţiilor de soluţionare absolută a unor probleme, în realitate mult mai complexe, ale fenomenologiei religioase, ca şi semnalarea ignorării voite a celorlalte discipline ştiinţifice ale religiologiei nu înseamnă, fireşte, contestarea cu nimic a contribuţiilor remarcabile pe care continuă să le aducă psihologia religiei la edificarea unei teorii general ştiinţifice a religiozităţii.

Pe această linie se înscrie şi lucrarea **Psihologia credinţei religioase (Transconştiinţa umană)** a psihologului Ion Mânzat. Aceasta este, după ştiinţa noastră, prima lucrare românească de psihologia religiei, prilejuită autorului de cursul pe aceeaşi temă, ţinut după 1990 la Facultatea de Psihologie a Universităţii din Bucureşti. Ea apare, şi era firesc să se întâmple aşa, după ce astfel de lucrări nu mai sunt interzise, iar autorii lor nu mai au de suferit, cum a fost, din nefericire, cazul psihologului Ion Mânzat înainte de 1989.

În forma actuală, lucrarea de faţă încearcă o familiarizare treptată a cititorului cu conceptele generale (religie, credinţă etc.) şi concepţiile despre acestea, ca şi cu orizonturile teoretice şi metodologice ale psihologiei religiei. În acest sens, se remarcă, în primul capitol, faptul că tocmai contribuţia personală a autorului referitoare la **psihologia sinergetică** este enumerată printre alte concepţii şi tratată sumar, pentru a se reveni asupra ei abia în ultimul capitol.

Din aceeaşi perspectivă structurală se observă că lucrarea cuprinde, în afară de psihologia religiei, şi părţi considerabile din celelalte domenii ale religiologiei, din **istoria religiilor** şi din **studiul comparativ** al acestora, în special al marilor religii occidentale şi orientale, cu un paragraf referitor şi la religia geto-dacilor.

În fine, lucrarea mai cuprinde şi două capitole (V şi VI) în care autorul face o istorie concentrată asupra principalelor orientări româneşti şi străine din psihologia religiei, cu accent special pe concepţia lui Carl Gustav Jung (cap. VI).

Capitolul al VII-lea, **Religie şi Raţiune,** ţine în mod evident de **filosofia religiei** şi tratează probleme logico-gnoseologice.

Toate acestea dovedesc faptul că perspectiva psihologică din care abordează autorul religia nu păcătuieşte de obişnuitele absolutizări, care pot produce disonanţe cu ansamblul religiologiei şi mai ales cu istoria religiilor. Acesta este şi motivul pentru care autorul nu se referă în mod special la aspectele spectaculare de interpretare a religiei prin sugestie, hipnoză şi parapsihologie, care conduc de regulă la concluzii exclusiviste şi absolutizatoare, dar acordă credit psihologiei transpersonale tocmai pentru **consonanţa** pe care aceasta încearcă să o stabilească cu anumite compo-

nente tradiţionale ale religiilor orientale. Nu există, altfel spus, experienţe originare ale religiei în genere care să infirme religiologia, cu toate disciplinele sale, şi nu acesta este scopul pe care trebuie să-i urmărească psihologia religiei.

Principial, pentru evitarea carenţelor majore din psihologia religiei, autorul încearcă să aplice în studiul religiozităţii **psihologia sinergetică** - o orientare metateoretică originală şi promiţătoare. El explică termenul de „sinergetic" (de la **syn** şi **ergon**) după Hermann Haken, ca interacţiune orientată spre un singur punct, de tip „laser", ceea ce nu coincide decât parţial cu interacţiunile obişnuite ale fenomenelor psihice. Sinergetica presupune „creşterea eficienţei unui sistem prin autoorganizarea componentelor interne care sunt stimulate să lucreze împreună şi deodată".

Cu referinţă la psihologia religiei, care are ca nucleu central **credinţa,** sinergetismul presupune complementarizarea laturilor sau proceselor psihice diferite şi chiar opuse, coordonarea şi sincronizarea subsistemelor psihice, organizarea şi supraorganizarea lor, prin care se realizează **transferuri structurale** diferite faţă de toate componentele psihice luate în parte, ca şi de întregul angrenaj psihic. Aceleaşi procese psihice umane ne conduc, într-o anumită coordonare sinergetică, la **neîncredere,** într-o altă coordonare sinergetică, dimpotrivă, la **credinţă.** Această viziune ne scuteşte de a mai căuta mecanisme psihice recunoscute încă, facultăţi senzitive misterioase, fenomene parapsihice etc., şi ne obligă la o mai bună cunoaştere a modului de funcţionare sinergetică a proceselor psihice obişnuite. Şi este firesc să fie aşa, căci credincioşii în genere, **purtătorii,** ca să le zicem aşa, şi **păstrătorii** religiozităţii sunt persoanele obişnuite, normale, care, în plus, ele însele consideră credinţa lor ca pe un fenomen normal. Ceea ce nu înseamnă însă că este vorba de un fenomen simplu.

Concepţia sinergetică îl conduce pe autor la două perspective complexe de abordare a religiozităţii: una în cadrul lărgit al religiologiei, prin cooperarea diferitelor discipline ale acesteia, dintre care nici una, izolată, nu poate să epuizeze fenomenul religiozităţii, şi alta, în cadrul restrâns, dar totuşi complex, al psihologiei, în care trebuie puse în joc **toate** componentele psihice mai mult sau mai puţin eterogene ale religiozităţii: cognitive, afective, motivaţionale, voliţionale şi atitudinale, dintre care, de asemenea, nici una nu poate epuiza singură fenomenul credinţei religioase.

Psihologia sinergetică devine principial operativă, în viziunea autorului, în procesele de **transcendere** şi de **cosmizare,** legate de credinţa religioasă. Transcenderea este procesul prin care omul accede la transcendent, iar cosmizarea este demersul omului spre dobândirea armoniei interioare prin intrarea în rezonanţă cu ritmurile armonice ale universului exterior. Din perspectiva psihologiei sinergetice, ele trebuie privite unitar, nefiind altceva decât aspecte ale aceluiaşi proces, în care poate să domine sau să apară ca preponderente uneori tendinţele expansive ale eului, iar alteori cele „absorbante", tendinţele omului de a ieşi din condiţiile precare ale existenţei şi tendinţele de a-şi însuşi condiţiile unei existenţe superioare. Sinergetic vorbind, în ambele cazuri acţionează aceeaşi **motivaţie** intrinsecă, legată de credinţa religioasă, care „invadează afectivitatea, gândirea, imaginaţia, voinţa etc.".

Subliniem faptul că autorul nici în aceste cazuri nu procedează exclusivist. Dacă aspectele sinergetice privesc în mod special operaţionalitatea psihică a proce-

selor în discuţie, el nu exclude totuşi metodele de genul raţionalităţii imaginative, rupturii de nivel, ascezei sau autotranscenderii, care prilejuiesc şi alte operaţii eficiente, ca metafora revelatorie sau simbolizarea.

Metoda sinergetică se dovedeşte operaţională şi în modul de concepere a raporturilor reciproce dintre **speranţă, iubire** şi **credinţă**, bazate şi ele pe aceleaşi procese psihice. Numai în unitatea lor sinergetică, susţine autorul, ele pot alcătui starea de fapt a religiozităţii. S-ar putea vorbi, desigur, în acelaşi context, şi de **teamă** şi **milă,** declanşatoare, în viziunea anticilor, a **catharsis**-ului, căci fenomenul religios are şi aspecte **estetice,** de înălţare sufletească spre **sublim.** Menţinându-ne însă la primele trei, putem urmări carenţele maladive ale existenţei lor separate. Credinţa fără iubire degenerează în **fanatism,** iar dragostea fără credinţă conduce la **geiozie.** Credinţa şi dragostea fără speranţă provoacă **deznădejde** ş.a.m.d.

Dar cel mai important rezultat al aplicării metodei sinergetice în psihologia religiei este în legătură cu problema **transconştiinţei.** Religiozitatea presupune în ansamblul trăirii psihice şi o anumită **modificare** a conştiinţei. Se vorbeşte uneori despre stări „alterate" ale conştiinţei, alteori de intervenţia **subconştientuiui** şi chiar a **inconştientului,** legate de anumite practici meditative, transe mistice sau extaz, provocate prin asceză, hipnoză, sugestie, autosugestie. Actul religios însă sau experienţa religioasă sugerează mai degrabă o **superconştiinţă.** Dacă subconştientul, zice autorul, sugerează coborâre, cufundare în abis, conştiinţa religioasă presupune o înălţare. În multe religii, cu ocazia morţii, sufletul se consideră că trebuie să urce efectiv pe un munte, un copac sau pe o frânghie, uneori oferindu-i-se o **scară.** Locul divinităţilor este plasat în Cer. Şi mai general însă este vorba de o **transcendere,** de o trecere **dincolo,** indiferent dacă tărâmul este plasat pe orizontală (spre Nordul îndepărtat, peste mări şi ţări etc.) sau pe verticală (spre Ceruri sau spre Abisuri). Acest „dincolo" reprezintă o **depăşire,** care este şi **trăită** în actul religios, este imaginată, visată, dorită, simţită, dar şi concepută, apreciată, asumată. Religiozitatea nu presupune alienare, alterare a conştiinţei sau lipsă de conştiinţă, ci, dimpotrivă, o responsabilitate specială faţă de sine, de semeni, de lume, de viaţă şi de moarte. Autorul optează, în aceste cazuri, pentru termenul de **transconştiinţă,** legat şi de perechea **transcendere** şi **cosmizare.**

Termenul de „transconştiinţă" înseamnă **conştiinţă a transcenderii** şi în acelaşi timp **transcendere conştientă.** Astfel interpretat, termenul acesta evită orice „deplasare" din sfera conştiinţei în altceva: inconştient, subconştient, superconştient. Mai mult, conştiinţa este menţinută nealterată, în normalitatea ei. Şi totuşi ea nu este o **simplă** conştiinţă. Aceasta, în ciuda faptului că toate componentele sale sunt şi ale simplei conştiinţe. Aici intervine în mod subtil şi eficient metoda de interpretare **sinergetică** pe care o propune profesorul Ion Mânzat.

Componentele conştiinţei, care acţionează de regulă **succesiv, alternând** între stări opoziţionale, de la cele elementar psihice: excitaţie-inhibiţie, veghe-somn, plăcere-neplăcere, curaj-teamă etc., până la cele mai elevate: afirmaţie-negaţie, argumentare-respingere cu operativitate modelatorie sau amorfizatoare, pe planul intelectului, cu reprezentare reflexivă sau inflexivă pe planul raţiunii şi, la cel mai înalt nivel, cu reproductivitate fundamentizatoare sau, dimpotrivă, anihilare neantizatoare, toate

acestea pot acţiona, în viziune sinergetică, simultan. În realitate, mai mult sau mai puţin **simultan,** sincron, în conexiune, cooperare, integrare. Este vorba de ceea ce poate să conducă la **coincidentia oppositorum** nu numai pe plan ontic, al facultăţii religioase, ci şi pe planul trăirii sale conştiente. Se manifestă aici acel fenomen straniu al **religării.** El face cu putinţă imposibilul, inconceptibilul, iraţionalul, adică tot ce încalcă legile rigide ale gândirii simple intelectiv-raţionale şi, fireşte, ale simplei conştiinţe. „Religarea" aceasta, starea de religiozitate, presupune deci o **consonanţă** între faptul mistic şi trăirea mistică. Mai mult, un fenomen de **rezonanţă,** în terminologia lui Ştefan Odobleja, pe care îl evocă autorul. Şi anume o dublă rezonanţă: a transcendentului în transconştiinţă, a divinului în conştiinţa divinatorie, dar şi a transconştiinţei în transcendenţă, a puterii pe care o poate institui conştiinţa adevăratei credinţe asupra lumii, asupra existenţei pe care o poate transcende prin dominare: „mutarea munţilor din loc" prin credinţă.

Sinergetic vorbind, transconştiinţa nu presupune numai această acţiune simultană a componentelor sale: toate dintr-o dată şi în aceeaşi măsură. **Transconştientizarea** este un proces complex, cu posibilităţi combinatorice nelimitate ale componentelor, cu preponderenţa variabilă a unora asupra altora sau asupra tuturor celorlalte. Ceea ce şi determină nu numai diversitatea religiilor şi în cadrul lor a factologiei religioase, ci şi a credinţelor despre aceasta, a diversităţii transconştiinţelor. Este vorba, fireşte, şi de o anumită ordonare a lor, o ierarhizare, care poate să apară chiar stranie pentru conştiinţa obişnuită. Tocmai în aceasta constă caracterul misterios, miraculos al misticului în genere, despre care vorbea şi Hegel în legătură cu tărâmul speculativului, al dialecticii pozitive, în cadrul căreia opoziţia factuală şi corespondenţa ei noetică îşi dobândesc valenţe creativ-constructive.

Aceasta nu înseamnă însă o pulverizare a religiozităţii în transconştiinţa fiecărui individ, lucru valabil şi pentru conştiinţa obişnuită. Există conştiinţă profesională, conştiinţă de clasă, conştiinţă naţională etc. Şi transconştiinţa are aceleaşi caracteristici, căci transconştiinţa nu se reduce la trăirea religioasă. Din punct de vedere individual însă, ca şi în cazul conştiinţei, există o procesualitate care poate să fie evolutivă sau involutivă, cu faze de stagnare şi chiar de alternanţă. Aşa se explică dobândirea sau pierderea credinţei, întărirea sau slăbirea ei. Sinergetic, este vorba de actualizarea sau potenţarea, cum ar fi zis Ştefan Lupaşcu, a unora sau altora dintre componentele cooperant-sinergetice ale conştiinţei care determină, într-o mai mică sau mai mare măsură, conştiinţa transcenderii sau transcenderea conştientă, adică fiinţarea ca atare a transconştiinţei.

Psihologia sinergetică a transconştiinţei este un concept cu multiple valenţe care se dovedesc eficiente în câmpul de investigaţie ale religiozităţii, dar aplicarea lui presupune şi anumite schimbări terminologice. De regulă, se vorbeşte de „conştiinţa religioasă": putem oare să-i spunem **transconştinţă religioasă**? Sau trebuie să-i spunem numai transconştiinţă, pentru a nu comite un pleonasm?

Să luăm un exemplu. Cine nu are conştiinţă religioasă este ateu, dar aceasta nu înseamnă că el nu are conştiinţă în genere, să zicem laică, profesională. Dar el poate să nu aibă transconştiinţă de nici un fel. Poate să nu depăşească cu nimic existenţa înconjurătoare şi nici să nu-şi pună problema acestei depăşiri. Or, aceasta introduce o nuanţă. Cine contestă religia poate să fie **apt** de sentimente sau trăiri (expe-

rienţe) religioase, dar poate să fie şi **inapt.** În primul caz însă ne interesează de ce, dispunând de transconştiinţă, există totuşi situaţii în care aceasta nu este exersată sau nu este exersată în direcţie religioasă.

Principial, există şi pentru aceasta un răspuns în maniera psihologiei sinergetice. Transconştiinţa poate să fie funcţională şi chiar deosebit de activă, dar angrenajul ei sistematic, ca rezultantă a cooperării sinergetice, cu variante combinatorice nelimitate ale componentelor psihice, poate să fie îndreptat spre domenii vecine sau chiar opuse religiozităţii, cu toate variantele ei. Este cazul celor care nu acceptă nici o religie, dar acceptă, să zicem, rezultatele psihologiei transpersonale ale lui Stanislav Grof, cum ar fi trăirile perinatale, pe care le consideră la originea religiozităţii, sau trăirile din preajma morţii, după relatările lui Raymond Moody. Sunt şi acestea manifestări ale transconştiinţei, dar **le lipseşte ceva** - anumite componente motivaţionale, volitionale etc. - sau le lipseşte ponderea precumpănitoare a unora dintre ele, sau este deficitară maniera cooperării lor, a consonanţei lor. Cert este că nu produc trăirea religioasă, deşi sunt în preajma ei.

Situaţia este asemănătoare şi pentru producerea trăirilor antireligioase. Scopul transconştiinţei de tip religios, funcţionând deficitar, poate să conducă la producerea contrariului său. Cei mai înverşunaţi duşmani ai religiei s-au dovedit cunoscătorii ei, care au şi practicat-o, uneori în mod fanatic. Acestea sunt cazurile dereglării aşa-numitei „cooperări sinergetice".

Facem aici abstracţie de faptul că ateii în genere sunt adversari, din anumite motive, ai formelor oficiale, tradiţionale ale religiei, ei ajungând fie la inventarea altor tipuri **mascate** de religiozitate, fie la practicarea unor **culte primitive**: ale strămoşilor, ale personalităţilor, ale elitelor sau ale conducătorilor în genere, pe care ei, ateii, le consideră ca nefiind religioase.

Psihologia sinergetică a transconştiinţei religioase se dovedeşte, după opinia noastră, operantă în toate domeniile credinţei religioase şi conduce la rezultate spectaculare. Pe de altă parte, şi acesta este meritul psihologului Ion Mânzat: ea poate fi utilizată fără infirmarea numeroaselor explicaţii psihologice alternative ale fenomenelor religioase. Mai mult, ea se dovedeşte un fel de sinteză a acestora, ceea ce îl fereşte pe autor de alunecarea pe pistele atât de ispititoare ale absolutizărilor şi exclusivismului. Cert este că **psihologia sinergetică explică factologia religioasă fără s-o infirme, în maniera generală a religiologiei, şi fără să o falsifice.**

În plus, meritul lucrării de faţă este şi acela de a fi extins cercetarea la domeniile „transpsihologice" ale religiologiei, evitând poziţiile unilaterale, absolutizatoare care se fac de regulă vădite în psihologia religiei.

Pe de altă parte, i se poate reproşa autorului faptul că n-a făcut uz în mai mare măsură de metoda sinergetică şi într-o manieră mai consecventă. Asupra acestor probleme însă se poate reveni şi autorul însuşi consideră această lucrare ca o primă formă de expunere, ca o introducere a psihologiei sinergetice a transconştiinţei religioase. O formă care se dovedeşte a fi şi prima încercare şi, de ce să n-o spunem, admirabilă, de psihologie românească a religiei.

Academician ALEXANDRU SURDU

CAPITOLUL I

ORIZONTUL TEORETICO-METODOLOGIC AL PSIHOLOGIEI RELIGIEI

1. ORIGINILE PSIHOLOGIEI RELIGIEI

1.1. Problematica fundamentală

PSIHOLOGIA RELIGIEI este disciplina care se ocupă cu cercetarea particularităţilor psihologice ale credinţei şi experienţei religioase şi a diverselor atribute şi trăiri ale personalităţii credincioşilor. Nu o considerăm doar o ramură a psihologiei sociale, întrucât are - după cum vom arăta în continuare - relaţii organice şi rădăcini profunde în psihologia inconştientului, psihologia persoanei, psihopatologie, psihologie generală etc.

În **problematica fundamentală** a psihologiei religiei s-au cristalizat teme ca: structura şi dinamica psihismului la omul religios, rădăcinile psihologice ale religiei, conţinutul experienţei religioase (componentele şi funcţiile credinţei religioase), rolul inconştientului şi al conştientului în trăirea religioasă, particularităţi psihice ale persoanelor religioase, complexitatea sentimentelor de tip religios, filiaţia **speranţă - iubire - credinţă**, structura **numinos**-ului, pericolul disoluţiei personalităţii în credinţa fanatică etc.

Ca disciplină cu profil propriu, psihologia religiei se constituie în cea de-a doua jumătate a veacului trecut şi în primele decenii ale secolului al XX-lea, prin aportul unor savanţi ca Th. Ribot, P. Janet, W. James, Rudolf Otto, C.G. Jung, J. Leuba, H. Delacroix, G. Fechner, M. de Montmorand, M. Pradines, J.B. Pratt, G.W. Allport, É. Durkheim, Mircea Eliade ş.a.

1.2. Orientări psihologice, generatoare ale psihologiei religiei

În privinţa originilor sale, psihologia religiei s-a constituit ca disciplină printr-o triplă asimilare din istoria religiilor, sociologie şi psihopatologie. **Asimilarea istoriei**

religiilor este prima care exprimă tendinţa de a considera ca fiind constitutivă psihologiei religiei tentativa de a stabili statutul unei „religii primitive" (germ. **Ur-Religion**) sau a unui „Dumnezeu primitiv" (**Ur-Gott**), în care religiile şi zeii ulteriori nu vor fi decât reminiscenţe şi remanieri. În privinţa **asimilării sociologiei** se fac referiri la É. Durkheim (1912), care susţine că „omul trăieşte în chip religios", simte că are în el o putere pe care nu o percepe când se află în stare de trăire religioasă. Durkheim apreciază că experienţa religioasă este prea puternică spre a fi iluzorie sau pentru a-i găsi rădăcinile în individul izolat; singura sursă susceptibilă a fi atribuită acestei experienţe nu poate fi decât **viaţa în grup**. Asimilarea **psihopatologiei** a fost mai radicală: fenomene religioase extraordinare (de exemplu, viziuni, extaz mistic, halucinaţii, voci etc.) intră în structurile mintale apropiate de acelea ale halucinaţiilor. Pierre Janet (1859-1947), fără a asimila orice credinţă la maladiile mintale, apreciază că în observaţie se poate aplica comportamentelor religioase modelul de analiză psihopatologică. Este cunoscut aportul lui S. Freud (1856-1939), care explica credinţa religioasă ca un joc al sublimării.

În plan **epistemologic,** unii psihologi contemporani au avut unele tentative de a integra în structuri mai vaste procesul religios, cum sunt, de pildă; tentativele de a integra sistemele religioase într-un ansamblu mai global care este reprezentat de **sistemele ideologice**. Astfel structura sistemului credinţă-necredinţă are un câmp şi un sistem ideologic particular. La fel, operaţionalizarea conceptului de ORTODOXIE, organizată în jurul ipotezei după care „în sistemul ortodox, fragilitatea informaţiei este compensată de vigoarea regulii" reflectă unele funcţii ideologice mai generale (J.P. Deconchy, 1987).

1.3. Paradigma eliadiană (după Cezar Baltag, 1991)

Contribuţia principală a lui Mircea Eliade se centrează asupra „recuperării" sacrului, a dimensiunii religioase din conştiinţa umană. Această dimensiune nu este un „stadiu" în istoria omului, ci un **element constitutiv din însăşi structura conştiinţei** (M. Eliade, 1970). **Homo religiosus** este „condamnat" la **transcendenţă** întrucât, în atingere cu sacrul, descoperă existenţa „unei realităţi absolute, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea, şi prin aceasta o face reală". Eliade arată că în manifestarea sa, sacrul dă lumii **o nouă dimensiune**, mai radical spus îi dă realitate, o întemeiază.

După cum afirmă C. Baltag, primul şi cel mai important principiu al metodologiei lui Eliade este teza **ireductibilităţii sacrului**. Al doilea principiu hermeneutic este **dialectica sacru - profan**. Ar fi şi al treilea principiu, şi anume tendinţa simbolurilor religioase de a „agrega" în **sisteme de simboluri**.

În esenţă, paradigma eliadiană se referă, deci, la dialectica sacru - profan, în care sacrul este o stare structurală a conştiinţei umane, iar simbolul religios este o realitate holistică.

2. CONCEPTE FUNDAMENTALE

2.1. Conceptul de religie

Contrar concepţiei marxiste care susţinea că religia (lat. „religio", „legătură") este o formă specifică de **înstrăinare** a esenţei umane şi „opium pentru popor", marea majoritate a filosofilor şi psihologilor au considerat religia ca pe o **înălţare** a omului, întrucât aceasta caută **valorile spirituale ale vieţii**, se întreabă de rostul vieţii, de continuitatea ei după moarte, de existenţa unui Creator. Naşterea conştiinţei religioase la omul primitiv a reprezentat un pas înainte în formarea şi dezvoltarea conştiinţei de sine a omului (un adevăr acceptat şi de către marxişti). Fiecare religie este căutarea unui răspuns la problemele fundamentale ale omului. Esenţa tuturor religiilor este iluminarea. Cine are în vedere **iluminarea,** ca un capăt al traseului religios, vede şi punctul în care eforturile spirituale converg armonic. G. Dumézil (1948) arată că o religie este un sistem, diferit de mulţimea elementelor sale; ea este o gândire articulată, o explicare a lumii.

Mircea Eliade şi Claude Lévi-Strauss evidenţiază şi valorifică „regulile" după care se „construieşte" religia, aşadar, caracterul sistematic al acesteia; amândoi subliniază autonomia religiei în raport cu societatea. În „Dicţionar al religiilor" (1993, p. 17), M. Eliade şi I. Culianu notează: „... o religie este mai întâi un sistem infinit de complex şi mai apoi partea din acest sistem care a supravieţuit în cursul istoriei sale; or, doar o părticică infinitezimală a acestui fractal este prezentă într-un moment dat ce poate fi numit **acum**".

Mircea Florian (1993, p. 5-21) arată că în ştiinţă şi filosofie domină **cunoaşterea** (iar creaţia e derivată), în artă şi religie **precumpăneşte creaţia**, cunoaşterea fiindu-i subordonată. Religia izbuteşte a ne desprinde de realitatea naturală, de lume, fiindcă se reazemă pe credinţa că spiritualmente putem ancora într-o realitate supranaturală. Nota, care evocă esenţa proprie religiei, face din sacru ceva „cu totul altfel", decât viaţa obişnuită, naturală. Religia înseamnă o răsturnare a vieţii empirice, o infinită depăşire a lumii sensibile, o convertire a existenţei, o nouă orientare a destinului şi ţinutei individuale.

După părerea lui A. Schopenhauer (1788-1860), religia este **metafizica poporului**, înţelegând cuvântul „popor" în sens intelectual, fără accepţiune de rang social sau de avere, pentru a-i desemna pe toţi aceia care sunt incapabili să caute şi să gândească prin ei înşişi. „Religia este singurul mijloc de a revela şi de a face sensibilă înalta semnificaţie a vieţii...; oamenii au neapărat nevoie de o **interpretare a vieţii**, iar aceasta măsurată după puterea minţii lor. De unde veşmântul alegoric în care se acoperă adevărul" (A. Schopenhauer, 1818, pag. 175). În afară de elenism şi de islam, care sunt total optimiste, toate religiile au - după părerea lui Schopenhauer - cel puţin un germene pesimist (dogma căderii la evrei).

Potrivit lui L. Kolakowski (1993), viaţa religioasă a omului încape, întreagă, în două ecuaţii: ecuaţia **platoniciană** a Absolutului: „Dacă Unul nu este, atunci nimic nu este" şi cea **paulinică** a Dumnezeului întrupat: „Dacă dragoste nu e, nimic nu e".

Religia îi deschide spiritului uman noi orizonturi pe drumul care îl conduce spre **conştiinţa de sine a Fiinţei umane**.

2.2. Conceptul de credinţă

CREDINŢA, în spectrul ei general şi mai ales în sensul psihologic, este o atitudine spirituală; o adeziune, un **asentiment**, o ataşare de ceva, o angajare a conştiinţei.

Conceptul de credinţă sugerează şi o **certitudine**, un sentiment de suspendare a îndoielii, de stabilitate sau armonie internă. Credinţa, totodată, reprezintă o **evaluare**, o judecată de apreciere subiectivă. Karl Popper (1981) se referă la credinţa cercetătorului trăită ca o **convingere subiectivă,** care poate să preceadă sau să întărească obiectivitatea ştiinţifică. Credinţa, fără să modifice conţinutul cunoaşterii, o consolidează, o fortifică. Credinţa este **deasupra**, dar nu împotriva cunoaşterii (B. Pascal, 1963).

Mircea Florian (1933, p. 136) susţine că, în accepţia cea mai generală, credinţa este asentimentul la tot ceea ce este trăit, operat sau cunoscut, pe scurt este „**atitudinea de aderare la întreaga experienţă**". Credinţa este coextensivă vieţii. A trăi înseamnă a accepta, a afirma, a-ţi da adeziunea. Noi credem mai mult decât cunoaştem, dincolo de experienţă şi gândire. Aşadar, credinţa, ca emoţie, motiv şi voinţă, nu se mulţumeşte să se adauge conştiinţei fără a o modifica, nu se mulţumeşte să fie o acceptare a ceea ce trăieşte omul prin evidenţa cognitivă a experienţei şi gândirii, ci devine factor integrant al cunoaşterii. **Credinţa este un factor constitutiv al adevărului**, nu o simplă ratificare a lui şi de aceea se îndreaptă spre un obiect care e „dincolo de experienţă şi raţionament" şi totuşi el este socotit ca existent (G. Th. Fechner, 1910, p.1).

Immanuel Kant face următoarea deosebire între **opinie** (Meinen), **credinţă** (Glauben) şi **ştiinţă** (Wissen): opinia este o încredinţare (Furwahrhalten) dintr-un fundament cognitiv care nu este suficient nici subiectiv, nici obiectiv şi de aceea opinia e o judecată **provizorie**; **credinţa** este o încredinţare dintr-un fundament care este insuficient obiectiv, însă subiectiv este suficient şi de aceea de referă la obiecte despre care nu ştim nimic, însă suntem siguri că nu este contradictoriu a gândi asemenea obiecte; **ştiinţa** este o încredinţare dintr-un fundament care este suficient obiectiv şi subiectiv, având o certitudine empirică sau raţională. Observăm în definiţiile lui Kant poziţia mijlocie a credinţei între opinie şi ştiinţă, însă totodată înrudirea ei cu opinia, întrucât ambele au o insuficienţă faţă de ştiinţă, care exclude orice insuficienţă.

În credinţă intervine un „adaos ateoretic", un amestec al „voinţei de a crede", al curajului, acceptării riscului şi, totuşi, nu se renunţă la pretenţia credinţei de a fi adevărată. Credinţa ca posibilitate de adeziune „dincolo de experienţă şi cunoaştere" ne aşează în faţa unui paradox: ea este maximum de incertitudine, cum este şi maximum de certitudine, deci se dezvăluie în două poziţii extreme. Pe de o parte, credinţa este incertitudine sau o certitudine minimală, o **infraştiinţă**, o ştiinţă provizorie (Kant); pe de altă parte, credinţa este o certitudine de nezdruncinat, chiar superioară ştiinţei, o **uitraştiinţă**, o cunoaştere suprarațională. După cea dintâi, credinţa este o cunoaştere insuficientă; după cea de a doua, dimpotrivă, ştiinţa apare ca o credinţă insuficientă (M. Florian, 1993, p. 142-143).

2.3. Conceptul de credinţă religioasă

Credinţa poatę însemna adeziunea nu numai la o experienţă verificată sau verificabilă, ci şi la elemente care se află **dincolo** de o astfel de experienţă. Astfel, termenul de credinţă trece în cealaltă accepţiune a sa, în cea de credinţă religioasă. William James (1916) arată că oamenii, în credinţa lor religioasă, înclină să transforme elementele de incertitudine într-o certitudine pentru care nu au vreo sursă de verificare obiectivă. Credinţa apare ca o adeziune dincolo de experienţa empirică, dincolo de ştiinţa pozitivistă. După S. Kierkegaard, credinţa este **conştientizarea fiinţei din origine.**

Credinţa religioasă este o dimensiune fundamentală a spiritului care se constituie într-o tablă de valori. **„Crede şi nu cerceta" nu există în Scriptură** (Pr. C. Galeriu, 1991). În Scriptură avem: „Prin credinţă înţelegem..." (Evr. 11,3). Tertulian (155-222 d. Hr.) a iniţiat formula: „Credo ut intelligam" - cred că înţeleg. Anselm de Canterbury (1033-1109), părintele scolasticii, reia gândul lui Tertulian şi vorbeşte despre **credinţa care pregăteşte inteligenţa** în pătrunderea adevărului. Credinţa nu este un act de consimţământ intelectual faţă de anumite aserţiuni, ci o angajare morală care implică integrarea într-un tot atât a consimţământului intelectual, cât şi o încredere infinită. Ignoranţa este considerată păcat foarte grav în religia creştină. Conştiinţa unei lumi **reale şi semnificative** este strâns legată de descoperirea sacrului.

Actul de credinţă este un salt practic, care implică un pariu sau un risc. W. James (1916, p. 110) defineşte credinţa religioasă în acest spirit: „Credinţa religioasă este credinţa într-un lucru faţă de care îndoiala teoretică rămâne încă posibilă; şi cum criteriul credinţei rezidă într-o dispoziţie spre faptă, se poate spune că credinţa constă în a fi gata să lucrăm pentru o cauză al cărei succes nu este stabilit dinainte. Într-adevăr, este aceeaşi calitate morală pe care o numim curaj în ordinea practică; iar oamenii de natură viguroasă înclină adesea a primi o parte de incertitudine în credinţa lor filosofică, întocmai cum riscul dăruieşte o anumită savoare activităţii, pe care ei o desfăşoară în treburile lor pământeşti".

În concepţia lui C. Rădulescu-Motru (1899, p. 147-161) credinţa exprimă subiectivitatea omenească sau individuală, „fondul sentimental omenesc"; ea este intim legată de personalitatea omului. Esenţialul în credinţă este convingerea despre „sensul existenţei omeneşti" sau despre „sensul vieţii individului". Credinţa este ineradicabilă pentru că individul nu poate renunţa, cu toate dovezile ştiinţei, la convingerea că „existenţa are un sens pe această lume, că mica sa persoană nu poate fi indiferentă restului naturii". Rădăcina oricărui ideal este credinţa în sensul existenţei omeneşti. Credinţa trebuie să afirme **valoarea** individualităţii omeneşti în Cosmos.

Credinţa este depăşirea experienţei strict cognitive. Ea implică şi emoţie, sentiment, voinţă, motivaţie şi atitudine. Credinţa religioasă nu e depăşirea oricărei experienţe, ci a unei experienţe prin alta, completarea lor, folosirea mai multor planuri ale experienţei.

Teologia creştină obişnuieşte să opereze o deosebire de esenţă între credinţa în **absolutul religios** şi orice altă credinţă în ceva absolut, de exemplu, în datorie, umanitate, patrie, cultură, progres, ştiinţă, dragoste etc., aşadar, alte credinţe în abso-

luturi fără Dumnezeu. **Credinţa religioasă** nu este considerată de teologie ca fiind de ordin uman şi natural, ci este de ordin divin şi supranatural; credinţa este o graţie dumnezeiască, un dar, o înstăpânire a sufletului bine dispus în această direcţie, o stare ce aderă la Revelaţia lui Dumnezeu.

Din unghiul de vedere al psihologiei religiei vom analiza credinţa ca pe o trăire specific umană, care se află în relaţie **sinergică** cu alte două trăiri fundamentale: speranţa şi iubirea. Nu putem uita că şi credinţa religioasă, asemenea oricărei credinţe, nu e străină de conştiinţa celui credincios, de sentimentele, de obiceiurile, de caracterul lui. Cel care crede are impresia covârşitoare că în el vorbeşte o spiritualitate superioară, deci are convingerea că nu el a făurit credinţa. Dar nu găseşte decât cel care caută şi, invers, cum nota Pascal, nu caută decât cel ce a găsit **subconştient** dinainte, fiindcă era întors cu faţa spre lumină, aşadar, fiindcă posedă o anumită structură conştientă şi subconştientă afectiv-voliţională.

N. Steinhardt (1992, p. 320) arată: credinţa „ne redescoperă lumea, oamenii, viaţa şi ne scoate din acreală, din plictis, din mohoreala; înnoieşte şi înviorează întocmai ca arta poetului sau a pictorului".

2.4. Conceptele de TEOLOGIE şi MISTICĂ

Cuvântul „Teologie" este de origine grecească, fiind compus din **Theos** - Dumnezeu şi **Loghis,** care vine de la **Logos** - cuvânt, raţiune, argument. Logosul desemnează nu numai cuvântul obişnuit, ci şi raţiunea profundă a celor ce sunt (Dumnezeu) şi a celor ce există (lumea cu tot ce există şi se creează în ea). Aceasta este semnificaţia antică a Logosului pe care au adoptat-o Sfinţii Părinţi ai Bisericii. În creştinism Logosul are şi alte conotaţii. El nu este numai o categorie metafizică abstractă cu care operăm în procesul de gândire, ci înainte de toate este o Fiinţă personală, dumnezeiască şi creatoare. Cuvântul ca persoană - Iisus Hristos, cuvântul întrupat al lui Dumnezeu este **mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni.**

În comunicarea cu Dumnezeu prin cuvânt se realizează **Teologia** - cuvântarea, cunoaşterea, ştiinţa despre Dumnezeu. Gândirea creştină a adoptat termenul de „Teologie" în secolul al III-lea.

„Mistica" este un concept polisemantic. Pentru un profan, spre exemplu, „mistic" este echivalent cu „un obscur", „iraţional", ceva ce ţine de manifestări psihosomatice bizare, chiar patologice. Uneori acestei noţiuni i s-au impus chiar conotaţii politice, improprii.

Noţiunea de **mistică** vine din limba greacă. La origine stă verbul **myo** - a închide ochii, a strânge gura, a astupa urechile. Substantivul **mystes** indică pe cel iniţiat în mistere, iar noţiunea **mysterion** indică o ceremonie religioasă la care nu participă orice profan, ci numai cei iniţiaţi de un **mystagog.** Adjectivul **mysticos,** apărut relativ târziu în limba greacă, înseamnă „secret", „tainic", „misterios". În Grecia antică existau la Eleusis **misterele mari** (ceremonii religioase) în cinstea Demetrei, zeiţa fertilităţii, şi **misterele mici,** în cinstea fiicei Demetrei, zeiţa Persefona, soţia lui Pluton, zeul infernului. Primele aveau loc toamna, celelalte primăvara.

Dacă „mistic" înseamnă ascuns, secret, ceea ce se găseşte în afara experienţei obişnuite, după cum arată Vl. Lossky (1903-1958), fenomenul ca atare se

referă, pe de o parte, la mişcarea de autodepăşire a stării obişnuite a omului spre a se orienta din punct de vedere interior spre un obiect sau fiinţă, situate **dincolo de limitele experienţei obişnuite**; pe de altă parte, se referă la perceperea obiectului sau fiinţei spre care tinde. Cunoaşterea, perceperea acelui obiect sau acelei fiinţe implică un efort, o experienţă. Aceasta este experienţa mistică sau pur şi simplu **Mistica.**

Cât priveşte **mistica religioasă**, fiecare religie, având tainele ei, are şi mistica ei, în funcţie de modul în care trăieşte **taina** (misterul) obiectului sau fiinţei pe care o adoră: mistica naturală (budismul tantric), mistica şamanistă, mistica neoplatonică a lui Plotin (sec. al III-lea), mistica teistă ş.a.

În limbaj creştin, cuvântul „mistic" (tainic, ascuns) se referă la **taina iubirii lui Dumnezeu faţă de noi**, care s-a arătat în Hristos. **Contemplarea mistică** nu întâlneşte experienţa omenească obiectivată, ci Revelaţia obiectivă a lui Dumnezeu în Hristos. Contemplarea mistică înseamnă „vederea" tainelor divine.

2.5. Conceptul de teologie mistică (Vl. Lossky)

În creştinism, aşadar, mistica se fundamentează pe concretul Revelaţiei şi pe echilibrul psihic, pe fapte concrete verificate istoric, cultural şi existenţial. Ea este o experienţă trăită şi parţial comunicabilă, prin cuvânt sau prin prezenţă. Este trăire şi discurs, viaţă şi teologhisire. De aceea nu se poate face o separaţie între **Teologie** (discurs) şi **Mistică** (Trăire), ci se afirmă, aşa cum face Vl. Lossky, o **Teologie Mistică**. Primul care ne-a lăsat un tratat de „Teologie mistică" a fost Dionisie Pseudo-Areopagitul (sec. al V-lea). Filosoful francez Claude Tresmontant (1975) arată că TEOLOGIA MISTICĂ este cunoaşterea Cauzei creaţiei, a Principiului acesteia, a Raţiunii sale de a fi, a Sensului său, a finalităţii sale: este cunoaşterea Alfei şi Omegăi.

2.6. Misticismul Sufletului şi misticismul Unităţii (R. Otto)

Rudolf Otto (1926, p. 37-38) a deosebit două misticisme şi două speculaţii, care se pot uni şi amesteca, dar pot exista şi separat: (a) misticismul **viziunii interne** potrivit căreia taina existenţei se află în interior, în adâncul conştiinţei, unde se face unirea cu Dumnezeu; (b) misticismul **viziunii unităţii** sau doctrina existenţei unitare, datorită căreia sufletul se contopeşte cu Unitatea.

Misticismul unităţii este mai vechi în India: misticismul **Ekam** opus misticismului **Atman** (suflet) - meditaţie asupra Unului precede meditaţia asupra Sufletului. La fel şi în Grecia: reflecţia asupra Unului precede meditaţia asupra Eului. Aşadar, nu Dumnezeu este datul primordial şi nici existenţa, ci Unitatea, o unitate care nu poate fi gândită printr-o categorie logică, dar are echivalente ştiinţifice: Totalitate, Univers, Cosmos, Organism.

Mircea Florian (1993, p. 112) susţine că aceste din urmă noţiuni sunt originar mistice; ele derivă din „spiritul misticismului", însă au fost dezînsufleţite. M. Florian crede că deosebirea dintre cele două misticisme este departe de a avea semnificaţia acordată de R. Otto. Desigur, originar este misticismul Unităţii, iar cel al Sufletului se înfiripă mai târziu, însă cele două misticisme sunt două momente ale aceluiaşi pro-

ces: misticismul Sufletului este originar, însă el preexistă latent şi este descoperit mai târziu. Numai prin unitatea Sufletului se ajunge la Unitatea Lumii, la Infinit. Meister Eckhart a fost un mistic speculativ al Infinitului şi în acelaşi timp al Sufletului.

3. ŞTIINŢA ŞI RELIGIA REPREZINTĂ CUNOAŞTEREA UMANĂ DIN DOUĂ PERSPECTIVE COMPLEMENTARE

Ştiinţa şi-a câştigat un imens prestigiu în epoca noastră întrucât a dovedit că poate avea acces în universul misterelor şi a reuşit deseori să transforme misterul (ordine ascunsă) în adevăr, controlabil şi util (ordine manifestă). Dar ştiinţa nu poate răspunde la toate întrebările şi nu poate dezvălui toate misterele. Cunoaşterea ştiinţifică nu este nici exhaustivă, nici infailibilă.

Religia are aceleaşi ambiţii: de a pătrunde în lumea misterelor, de a înălţa cunoaşterea omului dincolo de universul empiric, dincolo de natură şi de om, spre transnatural şi transuman.

În 1990 André Frossard (membru al Academiei franceze) observa: „Religia fără ştiinţă ar fi oarbă, ştiinţa fără religie ar fi şchioapă". **Ştiinţa şi religia nu sunt incompatibile, aşa cum susţinea marxismul, ci ele pot chiar coexista în aceeaşi minte.** Religia se interesează mai puţin de originea fiinţelor şi mai mult de rostul lor, o interesează mai puţin cum este alcătuit omul şi mai mult să cunoască care este menirea lui.

V. Tonoiu (1992) arată că nevoia profundă de unitate inalienabilă a spiritului uman şi practica vieţii reale pe termen lung nu se pot dispensa de un dialog între ştiinţă şi religie. Atât ştiinţa cât şi credinţa sunt determinaţii spirituale care interesează deopotrivă funcţia **teoretică** a înţelegerii şi funcţia **practică** a vieţii. Dar aceste motivaţii şi obiective cognitive unitare (sinergice) le realizează fiecare cu metode specifice. Scopul este acelaşi, dar mijloacele de a-l atinge sunt diferite. Convingerile religioase se sustrag, cel puţin parţial, regimului de raţionalitate strictă şi naturală care este propriu ştiinţei. Ambele însă trimit la o transcendenţă din care împreună izvorăsc şi către care ele înţeleg să conducă spiritul uman. Deşi nu sunt total străine ordinii naturii şi raţiunii umane, întrucât se implantează în omul concret, credinţele religioase ţin de o **instanţă supraumană şi supranaturală** cu care omul trebuie pus în contact şi familiarizat. Contrastul operează aici la nivelul „conştiinţei de sine subiective" a ştiinţei şi religiei. Ştiinţa pare ca o **necesitate naturală pentru om,** iar credinţa în sacru ca o **libertate de existenţă**. Spiritul trebuie să înveţe să poarte respect spiritului pretutindeni unde este întâlnit. Efortul omului de ştiinţă sau al omului religios de a-l înţelege pe celălalt se repercutează inevitabil asupra înţelegerii de sine. Dialogul dintre ştiinţă şi religie este, în concepţia lui Tonoiu, o şcoală, o învăţătură a spiritului.

D. Stăniloae cheamă biserica la un dialog în profunzime cu oamenii de ştiinţă. Ştiinţa descoperă raţionalitatea lumii. Dar o raţionalitate fără un subiect veşnic, infinit, este fatal incompletă. D. Stăniloae, în **Teologie dogmatică ortodoxă** (vol.

I şi II, 1978), militează prin intermediul **raţionalităţii creaţiei**, care constituie structura ei interioară, pentru o relaţie internă între creatură şi Creator, astfel încât Dumnezeu nu acţionează mecanic asupra creaţiei, adică din afară, ci în chip dinamic şi spiritual din interiorul ei. Întreaga creaţie devine, prin intermediul raţionalităţii ei interne, **mijloc de dialog între Dumnezeu şi om**, între raţiunea umană şi raţiunea divină. Sau, cum spune Stăniloae, „raţionalitatea cosmosului este o mărturie a faptului că el e produsul unei Fiinţe raţionale... Pe de altă parte, cosmosul însuşi ar fi fără sens împreună cu raţionalitatea dacă n-ar fi dată raţiunea umană care să-l cunoască pe baza raţionalităţii lui. Raţionalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte de creare şi în toată continuarea lui de fiinţă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existenţă spre a fi cunoscut de o fiinţă pentru care a creat şi, prin aceasta, pentru a realiza între sine şi acea fiinţă raţională creată un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conţinutul revelaţiei naturale" (op. cit., vol. I, p. 11). Accentul deosebit pe care D. Stăniloae îl pune pe această raţionalitate interioară a creaţiei, ca mijloc de dialog între raţiunea divină şi raţiunea umană, este cu atât mai justificat cu cât ştiinţa contemporană, care a pătruns adânc în lumea microcosmosului, **bătând la porţile transcendenţei**, a ajuns la concluzia că universul nu se întemeiază pe o materie universală, ci pe o gândire universală, pe „conştiinţa cosmică". Savantul fizician contemporan Bemard d'Espagnat (autorul „principiului nonseparabilităţii particulelor") ne avertiza, în 1985, că dacă vom continua să disecăm particulele şi subparticulele nucleare, în cele din urmă vom descoperi „conştiinţa cosmică". Iar dacă ne-am referi, împreună cu V. Tonoiu, la izvorul arhaic al ontologiilor actuale ar trebui să recunoaştem că acest avertisment, impresionant pentru oricare scientist al lui d'Espagnat, vine să confirme, după un mileniu şi jumătate, intuiţia genială a Sf. Maxim Mărturisitorul (teoretician al îndumnezeirii omului, prin „Mystagogia", care a trăit între anii 580 şi 662; s-a născut la Constantinopol şi a murit la Lazica, în Colchida).

Michel Meslin (1973) pledează pentru **ştiinţa religiilor** ca disciplină totală, care trebuie să lege istoricul de social, de psihologic şi de analiza structurilor.

Alexandru Surdu (1993) s-a referit recent la **religiologie** sau **ştiinţa despre religie** prin care se infirmă teza de bază a oricărui ateism modern referitoare la opoziţia sau incompatibilitatea ştiinţei şi religiei. Ca **obiect de studiu** al unei ştiinţe, religia nu mai poate fi opusă ştiinţei, după cum nici psihicul, de exemplu, nu este opus psihologiei (Wach, R. 1924; Waardenburg, J., 1986).

4. OMUL CA FIINŢĂ

4.1. „Umanismul" marxist

Umanismul Renaşterii mai este încă dualist, acceptă atât imanenţa, cât şi transcendenţa, atât omul natural, cât şi omul-divin, supranatural. Umanismul veacului al XIX-lea este în mai mare măsură monist, în el învinge definitiv sufletul raţional şi

pozitivist. Umanismul a vrut să anuleze tot ceea ce este dificil, problematic şi tragic în om, pentru a-l instala mai bine pe pământ, pentru a-l face fericit. Respinge idealismul şi promovează materialismul şi deci fericirea terestră, provizorie şi trecătoare. Bunăstarea şi prosperitatea omului în lume, întorcând spatele tragismului de nezdruncinat al vieţii umane, înseamnă negarea omului ca Fiinţă aparţinând ambelor lumi, ca părtaş nu doar la regatul natural al necesităţii, ci şi la regatul supranatural al libertăţii.

Karl Marx (1818-1883) a venit cu o perspectivă care părea promiţătoare, explicând omul ca totalitate şi esenţă a relaţiilor sociale, pornind de la premisa că omul este eminamente **fiinţă socială**. Dar aceasta s-a dovedit a fi o perspectivă parţială şi reducţionistă. Reducând omul la relaţiile sociale (exterioare), marxismul a ignorat deliberat Fiinţa. Ludwig Feuerbach (1804-1872) interpretează religia ca **înstrăinare** a omului de el însuşi şi nutrirea lui cu iluzia unei fiinţe transcendentale (Dumnezeu). Risipirea acestei iluzii, coborârea iubirii din planul transcendent al religiei în planul real al vieţii pe pământ ar constitui, după Feuerbach, condiţia eliberării omului. Depăşirea critică a umanismului său contemplativ a condiţionat geneza concepţiei lui Marx. Abia a apucat Feuerbach să proclame religia umanităţii, că Marx a condus umanismul, prin socialismul său materialist, la negarea Fiinţei interioare a omului, la înrobirea finală a omului faţă de necesitate, la transformarea lui în instrument al forţelor de producţie materiale. Marx neagă valoarea intrinsecă a personalităţii umane, el vede în om doar o funcţie a procesului material social, subordonează şi sacrifică individul de dragul colectivităţii în cadrul căreia proletariatul va cunoaşte beatitudinea. Din acest moment antropologia umanistă intră în criză, omul divinizat este distrus în numele a ceva fantomatic, în numele ideii socialismului şi a dictaturii proletariatului. **Proletariatul este mai presus de om, el nu este pur şi simplu suma oamenilor, ci un nou zeu** (N. Berdiaev). Doctrina marxistă a dezvoltării sociale este conservatoare, necreatoare, pentru că este total supusă necesităţii. „Marxismul nu cunoaşte personalitatea, nu cunoaşte libertatea şi de aceea nu cunoaşte creaţia" (Berdiaev, 1992, p. 138). Marxismul conţine o doză de adevăr care se referă la starea de opresiune a subiectului creator. Dar libertatatea nu înseamnă **necesitate înţeleasă**. Necesitatea este o libertate proastă, inconştientă. Necesitatea silită nu este decât reversul dezagregării universale şi înstrăinării universale. Poţi fi în robie doar faţă de cineva care îţi este străin şi vrăjmaş. Ceea ce este apropiat şi drag nu constrânge. Cei iubitori şi uniţi sunt liberi, numai cei învrăjbiţi şi dezbinaţi se află în robie şi cunosc constrângerea. Necesitatea este libertatea căzută, libertatea haosului. Libertatea adevărată este **libertatea interioară** din spiritul uman şi **libertatea cosmică** (armonie şi echilibru). Iubirea arde orice necesitate şi dăruieşte libertatea. Hristos a fost primul învăţat care a pus în centrul învăţăturii sale conceptul de **iubire universală**.

4.2. Omul ca Fiinţă culturală

Marxismul a ignorat fiinţa, proiectul interior al omului, spiritualitatea sa intrinsecă. După M. Heidegger (1889-1976), Fiinţa este un nucleu de potenţialitate şi generativitate. El conturează o interpretare a Fiinţei ca **transcendentă:** (a) „modul de a fi"

al Fiinţei nu se reduce la acela al existenţelor determinate, realizate, ci ţine de **matricea generatoare** a fiinţărilor determinate; (b) Fiinţa heideggeriană este o **permanentă deschidere spre infinit.**

Doctrina transmisă de René Guénon porneşte de la un **principiu suprem transcendent,** imuabil şi etern, identic cu „Posibilitatea totală", ea însăşi simbolizată de infinitul, vidul sau **tăcerea metafizică.** În **Posibilitatea totală** se pot distinge posibilităţile de manifestare asumate de Fiinţa universală (**Brahma saguna**), înglobate, împreună cu posibilităţile de nemanifestare în Non-Fiinţa universală (**Brahma Nirguna**). Fiinţa însăşi închide posibilităţi de manifestare efectiv manifestate şi posibilităţi de manifestare nemanifestate. Ca principiu al manifestării, Fiinţa este identică Dumnezeului personal al religiilor, simbolizat de **Unitatea primordială** (R. Guénon, 1932).

Pentru a nu-şi limita posibilităţile, Fiinţa şi le manifestă prin intermediul esenţei **(purusha)** şi substanţei **(prakiti)** universale, sub forma unei multiplicităţi de stări care sunt tot atâtea lumi. Aceste lumi sunt grupate, după forma în care se manifestă, în **informale** (supraindividuale) şi **formale** (individuale), cu două modalităţi: „subtilă" şi „grosieră". Se regăseşte astfel în ansamblul manifestării, formată din trei lumi: spirituală, subtilă şi corporală **(spiritus, anima, corpus),** care sub diferite denumiri constituie **creaţia** propriu-zisă în toate doctrinele tradiţionale ale omenirii (R. Guénon, 1925). Desigur că în raport cu Fiinţa, care este singura reală, toate aceste lumi sunt doar o aparenţă, un joc al Mayei, în acelaşi timp energie a Principiului şi iluzie cosmică. OMUL însuşi este o fiinţă care integrează în el cele trei lumi, ocupând un loc central pe nivelul respectiv de existenţă, datorită conştiinţei sale, reflex individual (Eu) al Fiinţei universale (Sine). **Omul constituie astfel, împreună cu Principiul şi creaţia, o triadă (Deus, Homo, Natura),** care corespunde întregului univers (R. Guénon, 1925).

Karl Jaspers (1986, p. 116) se referă la „Fiinţa care ne cuprinde", adică Fiinţa care este, chiar şi fără ca noi să fim şi care ne cuprinde; este de două feluri: este **lumea,** adică fiinţa de care o parte a esenţei noastre ţine de o părticică infimă, şi este **transcendenţa,** adică fiinţa care, în raport cu noi, este cu totul altceva, la care noi nu participăm, dar în care ne avem temeiul şi la care ne raportăm.

Lucian Blaga (1895-1961) aduce o perspectivă largă asupra omului. El consideră omul ca **fiinţă culturală** prin excelenţă, ca o creaţie a culturii şi creator de cultură. Cultura este **existenţa în mister şi pentru revelare** (se poate uşor remarca o optică mistică în conceperea culturii). **Cultura este calea noastră spre Dumnezeu cel ascuns.** Blaga arată că lumea, ca prezenţă concretă, ca împletire amplă de date imediate, nu satisface capacitatea existenţială a omului. **Imediatul** nu este planul şi cuibul chemării sale. Omul a căutat să vadă **dincolo** de imediat şi prin aceasta s-a situat în orizontul misterului. Prin aceasta destinul omului a fost înzestrat cu un permanent apetit: nevoia de a încerca o **revelare** a misterului. Prin încercările sale revelatorii omul devine creator de cultură. În concepţia lui Blaga, **omul este Fiinţă cu deschidere spre metafizic, spre metaforă şi simbol.** Gândirea metafizică este o calitate specific umană.

N. Berdiaev (1992, p. 314) se referă la E. Schuré, care într-o carte intitulată sugestiv „L'évolution divine" arată că omul nu este doar rezultatul evoluţiei naturale, ci

mal ales al evoluţiei universale văzută ca evoluţie divină. Aici cosmicitatea omului este legată de cosmicitatea lui Hristos. Creştinismul desfiinţează prăpastia dintre divin şi uman, reuneşte două ordini.

Psihologia, după ce a traversat o perioadă de pozitivism, prin care s-a îndepărtat de esenţa umană, după înstrăinările impuse de behaviorism, pavlovism şi cibernetizare, „s-a trezit din acest somn dogmatic al raţiunii", şi-a dezmărginit orizontul, tratând omul nu numai ca reflectare (din exterior), ci şi ca **Fiinţă creatoare** (ca o „creştere din interior", J. Dewey), ca o complementaritate a Lumii şi a Self-ului (psihologia umanistă şi psihologia transpersonală).

Ce legătură este între om ca Fiinţă şi credinţa religioasă? Emil Cioran (1956) spune: „Să exişti e un act de credinţă, o rugăciune fără sfârşit... Ce greu e să te **mistui** în Fiinţă"!

4.3. Umanismul hristologic

Limitele umanismului marxist îl orientează tot mai mult pe omul modern spre un umanism hristologic: „omul - divin", cu modelul său Iisus Hristos (Franklin, R. W., Shaw, J.M., 1991)

Pentru Jakob Böhme (1575-1624) antropologia este inextricabil legată de **hristologie** - învăţătura lui Hristos. Böhme apropie pe Hristos de Adam. **Dumnezeu şi Omul sunt un Chip unic şi indivizibil în Hristos care a devenit Dumnezeu-Om.** Deci abia după Hristos devine posibilă conştiinţa antropologică supremă. Natura omului este **divin-lumească** şi nu doar lumească. Omul posedă prin natură caracter divin, în el este ascuns un principiu divin înnăscut. Hristos reface genealogia pierdută a omului, restaurează dreptul său la origine divină şi destinaţie divină. Numai prin Hristos s-a săvârşit actul universal al **conştiinţei de sine divine a omului.** Prin Hristos Dumnezeu devine **persoană** şi omul devine persoană. Böhme, în „Mysterium magnum" (o interpretare a primei cărţi a lui Moise), spune: „Gott ist Keine Person als nur in Christo" („Dumnezeu nu este persoană decât în Hristos").

Vladimir Soloviov (1853-1900) este renovatorul mesianic al spiritualităţii ruse, un propagator modern al umanismului hristologic bazat pe o concepţie asupra **atotunităţii pozitive,** o învăţătură despre unitate ca totalitate unică. Pătrunderea Absolutului de către om pretinde extinderea „cunoaşterii totale" până la „atotunitate", până la „Dumnezeu-Omenire". Omul este veriga intermediară dintre natură şi Dumnezeu. Omul lucrează la mântuirea sa şi a lumii, adică la realipirea cosmosului de Absolut. Creştinismul nu este doar o regulă de viaţă cotidiană, ci principiul motor al omenirii.

Nikolai Berdiaev (1874-1984), pe urmele lui Angelus Silesius (1624-1674) şi ale Magistrului Eckhart (1260-1327), socoteşte **relaţia** dintre Dumnezeu şi om ca fiind mai importantă decât pura autarhie divină. În raport cu lumea, omul nu poate depăşi statutul de **individ,** de fragment absorbit într-un agrenaj străin. Numai în raport cu Dumnezeu omul se realizează ca persoană, ca întreg suveran, eliberat de lume. Iar comportamentul optim al eliberării de lume este creativitatea care **cosmicizează** lumea şi **actualizează** libertatea. **Omul devine liber prin creaţie şi se justifică drept persoană numai prin creaţie, pentru că numai astfel îşi manifestă pres-**

tigiul „asemănării" cu Dumnezeu. Dumnezeu este Creatorul. Şi dacă suntem alcătuiţi după modelul său, atunci vom semăna cu atât mai mult cu cât vom fi noi înşine mai creatori. Acesta este **sensul** creaţiei în concepţia lui Berdiaev.

4.4. Teantropologia

Pornind de la afirmarea relaţiei dintre Dumnezeu şi om, Berdiaev arată că Dumnezeu nu poate exista fără om, pentru că „Cel care-iubeşte nu poate exista fără cel-iubit". Şi dacă Dumnezeu e gândul cel mai înalt a omului, omul este, la rândul lui, gândul cel mai înalt al lui Dumnezeu. Prin aceasta, Berdiaev uneşte teologia cu antropologia întemeind teantropologia, care explică unirea divinului cu umanul.

5. MITUL ŞI REALITATEA ISTORICĂ A LUI HRISTOS

Mai mulţi cercetători au atestat existenţa lui Iisus Hristos ca personaj istoric real. Printre aceştia se numără şi Mircea Eliade. Cu timpul, Hristos a devenit un mit, un erou legendar. Fiind o figură spirituală extrem de proeminentă, Hristos a urcat din istorie în mitologie.

Hristos este considerat **întemeietorul creştinismului**, deşi unii cercetători consideră că Noul Testament ar demonstra că în cadrul creştinismului s-a format treptat personalitatea acestuia. Potrivit Evangheliei, s-a născut la Bethleem, a trăit, ca tâmplar, la Nazaret, a predicat în Palestina în ultimii trei ani ai vieţii sale; a fost crucificat, a înviat şi s-a înălţat. Este considerat de creştini ca Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu - Omul şi Mântuitorul (salvatorul). Hristos se autodefinea mai ales prin expresia **Fiul omului**. Acest termen a sfârşit prin a însemna - implicit în predicaţia lui Iisus şi explicit în teologia creştină - Fiul lui Dumnezeu. În esenţă, Hristos rămâne în istoria omenirii ca OMUL TRANSCENDENT.

M. Eliade (în vol. 2 din „Istoria credinţelor şi ideilor religioase", 1991, p. 304) menţionează că fiind înconjurat de primii săi ucenici, Hristos predica şi învăţa în sinagogi şi în aer liber, adresându-se, mai ales, celor umili şi dezmoşteniţi. El era medic şi taumaturg, vindecând boli şi alinându-i pe cei posedaţi. P. Ţuţea (1992, p. 47-48) afirmă că religia creştină a apărut în istorie şi Hristos a fost un **personaj** istoric care a punctat timpul şi spaţiul cu elemente eterne (Cioran: „istoria este tot ceea ce este supraistorie"). **Creştinismul a punctat supraistoric, deşi a apărut în istorie.**

Vl. Lossky (1992, p. 161) arată că vocaţia primului Adam (îngerul căzut) va fi împlinită de Hristos, **Adam cel nou**. Hristos rămâne un sfârşit şi un început, o genună de taine la răspântia a două crâmpeie de istorie omenească. Antichitatea şi Creştinismul nu se mai pot contopi. Înainte şi după Hristos; înainte de era noastră şi în era noastră. Era, civilizaţia noastră începe o dată cu naşterea lui Hristos. Ce a fost înainte de El putem cerceta şi afla, dar nu mai este bun al nostru, e însemnat cu alte numere, înjghebat în alte sisteme, nu ne mai aţâţă patima; este frumos, dar este lucru mort.

Cezar a făcut mai multă vâlvă decât Hristos, iar Platon propovăduia mai multe ştiinţe decât El. Şi astăzi se mai vorbeşte şi încă oamenii mai învaţă despre Cezar şi Platon. Dar cine se mai înflăcărează **pentru** sau **împotriva** lui Cezar? Unde sunt astăzi platonicienii şi antiplatonicienii? Pe când Hristos este mereu viu în noi, învăţătura lui dăinuie peste veacuri, are astăzi sute de milioane de adepţi.

Biblia ne spune că Dumnezeu este Duh, infinit în spaţiu şi în timp, inaccesibil cunoaşterii umane. Din această cauză era nevoie de „ceva" concret, o imagine personificată, care să le dea oamenilor o idee cu privire la esenţa lui Dumnezeu. Iisus Hristos este „calea", mijlocul prin intermediul căruia Dumnezeu se relevă pe Sine cunoaşterii omeneşti. În Vechiul şi Noul Testament Hristos a mai fost numit şi Fiul omului. Această denumire semnifică faptul că Hristos este **prototipul omului ideal**, modelul pe care omul ar trebui să ţină să-l realizeze. Ca prototip de om ideal („Ecce Homo") Hristos se prezintă înaintea oamenilor ca o imagine concretă de puritate morală şi înţelepciune, virtute şi iubire, milă şi înţelegere. Hristos este **în acelaşi timp** „Fiu al lui Dumnezeu" - şi prin aceasta **imagine a lui Dumnezeu** - şi „Fiu al Omului" - şi prin aceasta prototip al omului ideal (C. Portelli, 1993, p. 37-38).

L. Kolakowski (1993, p. 54-55) ne atrage atenţia asupra naturii autentic umane a lui Hristos, nefiind adeptul unei scheme abstracte, al unui model abstract şi perfect. El pune accentul pe trăsăturile contrarii, umane şi divine din personalitatea lui Hristos. **Simbolul unui Dumnezeu supus suferinţei**, care decide să împărtăşească întru totul destinul muritorilor, are cel puţin două semnificaţii. Mai întâi, el afirmă credinţa într-o **lege a justiţiei cosmice** care acţionează, metaforic vorbind, ca un „mecanism homeostatic": are nevoie de suferinţă pentru a restabili echilibrul alterat de forţa distructivă a răului. Acelaşi simbol este, în al doilea rând, o **recunoaştere făţişă a slăbiciunii noastre**; omenirea are nevoie de o figură divină pentru a plăti încă o dată uriaşa datorie în care s-a înglodat; lipsită de capacitatea de a o achita singură, ea îşi mărturiseşte în felul acesta infirmitatea morală. Dar în acelaşi act de conştientizare a slăbiciunii sale omenirea îşi afirmă grandoarea şl demnitatea: omenirea este în ochii lui Dumnezeu o comoară suficient de valoroasă ca să merite coborârea Fiului divin în lumea trupului şl a suferinţei, precum şi moartea umilitoare pe care o acceptă pentru tămăduirea omului. Astfel, în persoana Mântuitorului sunt cristalizate - după interpretarea lui Kolakowski - **atât laturile glorioase, cât şi cele ticăloase ale existenţei umane** (o temă pascaliană prin excelenţă): „Acest zeu ridicol, incapabil să se salveze de la o moarte degradantă (aşa a fost văzut de mulţimea din Ierusalim, care i-a zeflemisit martiriul, şi de intelectuali păgâni precum Celsus), acest zeu avea să devină nu numai cel mai puternic simbol din istoria religiilor, ci şi un simbol prin care omul a putut arunca o privire pătrunzătoare în propriul său destin... Iisus Hristos, care, în persoana, viaţa şi suferinţa sa, în **opprobrium**-ul şi în triumful suprem al învierii sale, a confirmat deopotrivă **mizeria ruşinoasă şi demnitatea infinită a omului** (s.n.) este acel Iisus real din credinţa naivilor, acel Iisus din colinde şi din picturile populare, un protector ceresc invincibil şi totuşi şi un sărman ca oricare dintre noi" (L. Kolakowski, 1993, p. 54-55).

În ceea ce priveşte **evidenţa istorică a existenţei lui Iisus**, menţionăm că, în afară de **Biblie**, viaţa reală a lui Iisus este relatată în scrierile lui Iosefus Flavius şi

Tacitus (55-120 d. Hr., istoric şi om politic roman). În lucrarea sa „Istoria evreilor" Iosefus Flavius aminteşte de existenţa lui Iisus, ca fratele lui Iacov. Tacitus aminteşte de creştini cu ocazia descrierii incendierii Romei de către Nero („Annales"), care este acuzat că a vrut să-i implice pe creştini, a căror denumire vine de la Cristos. Deşi Tacitus n-a fost contemporan cu Iisus (lucrarea „Annales" a fost scrisă în jurul anului 110 d. Hr.). Iisus era cunoscut la Roma în anul 64 d.Hr., când capitala Imperiului roman a fost incendiată. Cele mai vechi texte creştine referitoare la Iisus sunt Epistolele lui Pavel. Într-o istorie a bisericii creştine, scriitorul creştin Eusebios (256-340) aminteşte de existenţa unei epistole autentice a lui Iisus, văzută de el. Regele Abgar din Edessa (Siria), mort în anul 50 d. Hr., l-a rugat pe Iisus printr-o epistolă ca să-i vindece. Iisus i-a răspuns tot în scris, făgăduindu-i că, după ce se va înălţa la ceruri, îi va trimite pe unul din discipolii săi.

Deşi creştinismul este considerat o religie a păcii, Iisus întreţinea probabil relaţii oculte cu zeloţii, combatanţi evrei fundamentalişti, al căror obiectiv era să pună capăt ocupaţiei romane în Palestina (M. Eliade şi I. Culianu, 1993, p. 90). Zeloţii erau conduşi de Iuda din Galileea (a nu se confunda cu Iuda Iscarioteanul care l-a vândut pe Iisus pentru 30 de arginţi). Această comunitate, deşi păstra cu stricteţe legile lui Moise, avea o tentă politică activă, în contradicţie cu pasivitatea apolitică a fariseilor. Caracterizaţi prin intoleranţă politică, zeloţii considerau posibilă venirea Mesiei prin activitatea lor şi nu prin voinţa lui Dumnezeu. Printre discipolii lui Iisus se afla şi apostolul Simon, provenit dintre zeloţi.

M. Eliade şi I. Culianu (1993., p. 100) consideră că una din problemele cele mai spinoase pe care critica modernă a trebuit să le înfrunte a fost aceea de a aproxima **ce credea Iisus despre sine**. Credea el că este Fiul lui Dumnezeu? Mesia (şi care mesia)? Oricum ar fi, este clar că Iisus al Evangheliilor acţionează ca un trimis al unei puteri mai mari decât Tora însăşi („Tora" în ebraică înseamnă **lege**; „Cărţile lui Moise" sunt numite de literatura rabinică „cele cinci cincimi ale Torei"), cu scopul de a-i aduce pe păcătoşi la Dumnezeu şi de a vesti venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Este de netăgăduit că Iisus îl numea pe Dumnezeu cu termenul familiar de Abba („tată"), dar ne putem îndoi că sentimentul său filial era acela pe care i l-au atribuit generaţiile următoare, sub influenţa unui platonicism căruia nu-i era străină ideea că **lumea arhetipurilor să se fi întrupat într-o fiinţă umană**. Evangheliile sinoptice atribuie adeseori lui Iisus titlul de **Fiu al Omului** (folosit de profetul Daniel) - „Fiul Omului" este un personaj ce apare în vedenia lui Daniel (Vechiul Testament, Daniel 7), care la sfârşitul lumii, după ce va învinge cele patru fiare uriaşe, primeşte puterea asupra pământului, aceasta fiind una din vedeniile despre Mesia, căruia, din nefericire, nu i se poate preciza semnificaţia contextuală (în idiomul aramaic el înseamnă simplu „omul"). Discipolii îl numeau **masiah**, mesia („Unsul"), adică Cel Consacrat, în greceşte Christos. Dacă a fost răstignit cu inscripţia „Iisus din Nazaret, Regele Iudeilor", e probabil că i se acorda ideea apartenenţei la descendenţa spiţei regale davidice. Nu pare totuşi să-şi fi proclamat vreodată deschis identitatea sa de mesia. Personaj enigmatic, el moare pe cruce şi discipolii săi afirmă că a înviat după trei zile şi că a rămas printre ei vreme de patruzeci de zile (Faptele, 1,3; tradiţiile apocrife ale gnosticilor dau un număr de zile mult superior).

I. Culianu spune că Hristos se află în centrul unui **fractal** multidimensional, ce vorbeşte potrivit unor reguli de producere care pot fi descrise în termeni binari. Astfel, s-a putut vorbi de un Hristos care e numai divin, de un Hristos care este numai om, de un Hristos divin şi uman în acelaşi timp sau de un Hristos de o a treia natură. La rândul său, dubla natură a lui Iisus Hristos poate fi descrisă ca amestecată sau separată, punând accent pe caracterul distinct sau indistinct al amestecului. În fine, amestecul poate conţine mai mult natura divină decât cea umană sau viceversa (Bultmann, R., 1968).

Pentru a înţelege întrucâtva **psihologia gândirii lui Hristos,** acest mare maestru spiritual, mare filosof şi învăţător, care a răscolit şi impresionat cel mai mult istoria culturii umane, poate că trebuie să apelăm la **metoda** (calea) sa proprie de persuasiune. Hristos întrebuinţa - după cum ne dezvăluie M. Eliade (1991, vol. 2, p. 304) - mijloace didactice tradiţionale, raportându-se la istoria sfântă şi la personajele biblice cele mai cunoscute, folosind tezaurul imemorial de imagini şi simboluri, întrebuinţa limbajul simbolic şi metaforizat al parabolelor şi pildelor. Pentru a descifra tainele înţelepciunii supraomeneşti şi, în acelaşi timp, atât de autentic omeneşti ale gândirii lui Hristos nu avem altă posibilitate decât a ne referi la cele mai semnificative parabole şi pilde atribuite Lui.

Parabolele sunt istorisiri pilduitoare care apar atât în Vechiul Testament (cum ar fi mustrarea profetului Natan făcută regelui David pentru uciderea lui Urie Heteul), cât şi în Noui Testament, unde ele devin o formă literară caracteristică. Evangheliile arată că parabola a fost adesea folosită de Iisus pentru a-şi expune învăţătura.

(a) Majoritatea parabolelor lui Iisus Hristos se referă la **împărăţia cerurilor** ca fiind cea mai mare comoară a omului:

- „Neguţătorul de mărgăritare" este o pildă rostită de Iisus, în care împărăţia Domnului este comparată cu neguţătorul de mărgăritare, care în momentul găsirii mărgăritarului îşi vinde tot pentru a cumpăra ceea ce a căutat (Matei 13, 45-46);
- „Comoara ascunsă în ţarină" este o altă istorisire pilduitoare rostită de Iisus, în care împărăţia cerurilor este comparată cu o comoară îngropată în pământ. Comoara este găsită de om, care-şi vinde toată avuţia pentru a cumpăra acea ţarină aducătoare de noroc (Matei 13, 44-46);
- „Lucrătorii tocmiţi la vie" este o pildă rostită de Iisus, în care împărăţia cerurilor este comparată cu modul de răsplată, egal, al lucrătorilor tocmiţi să muncească la vie (Matei 20);
- „Nunta fiului de împărat" este o parabolă în care împărăţia cerurilor este asemuită cu o nuntă făcută de împărat pentru fiul său. Dat fiind că cei poftiţi nu au vrut să vină la nuntă, nuntaşii au fost adunaţi de pe drumuri la întâmplare, însă unul dintre aceştia, neavând îmbrăcăminte pe măsura festivităţii, a fost legat şi aruncat în beznă. Pilda se încheie cu cuvintele: „Căci mulţi sunt chemaţi, dar puţini aleşi" (Matei 22, 1-14);
- „Pilda omului bogat" se referă la un om bogat al cărui pământ a adus o recoltă îmbelşugată şi care s-a hotărât să ducă o viaţă de huzur. Dar în aceeaşi noapte Dumnezeu i-a cerut sufletul, astfel că toate bunurile pământeşti au devenit de prisos (Luca 12, 16-23).

(b) Alte parabole se referă la **un lucru nesemnificativ ce se transformă în ceva măreţ**:

- „Plămădeala" (aluat pentru dospire) este o istorisire pilduitoare rostită de Iisus, în care împărăţia cerurilor este asemănată cu aluatul care poate dospi o mare cantitate de făină de grâu (Matei 13, 33);

- „Grăuntele de muştar" este o altă pildă în care împărăţia cerurilor este comparată cu boaba de muştar, cea mai mică dintre toate seminţele, dar care pusă în pământ se înalţă cel mai mult (Matei 13, 31-32).

(c) În alte parabole se arată că pentru **cucerirea împărăţiei celeste** uneori este necesar să fie înfruntaţi mulţi duşmani:

- „Neghina" este o parabolă rostită de Iisus, unde se vorbeşte de un ogor însămânţat cu grâu în care duşmanul a semănat pe ascuns neghină. Stăpânul nu acceptă ca neghina să fie plivită de la început, ci numai după seceriş, pentru a o putea arde. Reprezintă o parabolă a existenţei în aceeaşi comunitate atât a celor buni, cât şi a celor răi, care vor fi despărţiţi la judecata de apoi (Matei 13, 24-30);

- „Cele zece fecioare" este o altă parabolă, în care împărăţia cerurilor este asemuită cu zece fecioare care vin cu candele aprinse să-şi întâmpine mirele: cinci fecioare (cele nesăbuite) n-au luat însă untdelemn pentru candele. În timp ce cele cinci fecioare înţelepte îşi întâmpină fiecare mirele cum se cuvine şi pornesc la nuntă, celelalte rămân pe dinafara nunţii (Matei, 25, 1-12).

(d) În alte parabole Hristos vrea să le arate oamenilor că **până la judecata de apoi împreună sunt şi buni şi răi**:

- „Năvodul de peşte" este o parabolă în care Iisus compară împărăţia Domnului cu un năvod aruncat în mare care adună tot felul de peşti, dar cei răi (nefolositori) sunt aruncaţi în apă, în timp ce peştii buni sunt puşi în vase. Tot aşa vor fi aleşi cei buni şi despărţiţi de cei răi la sfârşitul lumii;

- „Semănătorul" este o pildă rostită de Iisus potrivit căreia o parte a seminţelor a căzut la marginea drumului, în loc pietros, alta printre mărăcini şi nu a dat roade; pilda se referă la modul în care rodeşte învăţătura lui Dumnezeu (Luca 8, 5-15).

(e) Alte parabole vorbesc de bucuria faţă de pocăinţă, ca de exemplu „Oaia rătăcită", în care se relatează că dintr-o turmă de o sută de oi una s-a rătăcit. Lăsându-şi turma, stăpânul se duce să caute oaia rătăcită şi, găsind-o, se bucură foarte mult. La fel şi în ceruri bucuria este mai mare pentru pocăinţă a unui păcătos, decât pentru credincioşi (Matei, 18, 12-14; Luca 15, 1-7).

(f) În unele parabole Iisus vorbeşte despre **răspiata adusă omului sărac pentru chin, căci numai prin suferinţă se poate dobândi bucuria**:

- În parabola „Lazăr" se povesteşte cum un om bogat se veselea şi risipea zilnic, în timp ce un om sărac, Lazăr, ce zăcea înaintea porţii lui, nu primea nici o fărâmă de pâine de la nemilosul bogat. În cele din urmă mor amândoi şi, drept răsplată pentru smerenia sa, omul sărac ajunge în sânul lui Avraam, iar cel bogat în iad, unde chi-

nurile sale n-au putut fu alinate de omul sărac, nici măcar cu un deget înmuiat în apă, pentru a-i potoli văpaia buzelor (Luca 16);

- „Păstorul cel bun" este o parabolă în care Iisus se consideră păstor (Ioan 10, 1-21) care-şi cunoaşte oile, care este urmat de oi şi care este gata să se sacrifice pentru turmă.

A doua categorie de istorisiri pilduitoare conţine mustrări morale:

(g) În unele parabole **Iisus condamnă pe cei încrezuţi şi înfumuraţi**:

- „Fariseul şi vameşul" este o pildă în care Iisus se referă la un fariseu îngâmfat, care se afla la Templu pentru a exprima recunoştinţa pentru sufletul său neprihănit, în timp ce un nemeş se considera păcătos şi implora pe Dumnezeu să-i ierte păcatele, plecând de la Templu purificat (Luca 18, 9-14);

- „Zaraful necredincios" este o parabolă (Luca 16), potrivit căreia după ce zaraful a administrat prost averea stăpânului său, reuşind s-o piardă, a fost concediat. Zaraful a chemat datornicii stăpânului său, a redus la jumătate datoria, a recuperat banii şi astfel a fost primit în casele oamenilor.

- „Samariteanul milostiv" este personajulul unei pilde rostite de Iisus, care întâlnind un om bătut şi jefuit, pe lângă care au trecut numeroşi preoţi şi leviţi fără să îl ajute pentru că nu era evreu, îi acordă ajutor (Luca 10, 30-37). Învăţătura este că iubirea aproapelui tău trebuie să se răsfrângă asupra tuturor oamenilor;

- „Fiul risipitor" este o pildă despre recunoaşterea păcatului şi necesitatea iertării. Un om a avut doi fii: unul dintre ei şi-a cerut partea lui de moştenire, a plecat în lume şi a risipit-o, în timp ce celălalt fiu şi-a slujit cu statornicie tatăl. Când fiul risipitor a sărăcit şi s-a văzut nevoit să mănânce până şi din hrana porcilor, a hotărât să se întoarcă acasă. Tatăl l-a primit cu bucurie, l-a iertat şi a oferit un ospăţ în cinstea lui (Luca 15, 11-32);

- „Sluga nemiloasă" este o pildă rostită de Iisus în care se compară împărăţia cerurilor cu cea pământească. O slugă era datoare regelui zece mii de talanţi, dar neavând bani să-şi plătească datoria a cerut păsuire, fiind în cele din urmă iertat de plată. În acelaşi timp această slugă a dat împrumut o sută de dinari unei alte slugi, care neputându-şi achita datoria a fost întemniţată. Auzind cele întâmplate, a procedat şi regele la întemniţarea slugii nemiloase, pe care o absolvise iniţial de datorie (Matei 18, 23-25).

Predica de pe munte, descrisă în Noul Testament, în Evangheliile după Matei şi Luca, cuprinde învăţăturile lui Iisus. Varianta după Matei, mai amănunţită, începe cu învăţătura despre fericire, apoi interpretarea nouă a legilor lui Moise, necesitatea faptelor bune, rugăciunea Tatăl Nostru, necesitatea rugăciunii şi a postului, pericolul reprezentat de proorocii mincinoşi. Varianta după Luca relatează evenimentul ca petrecându-se pe o câmpie, la poalele muntelui. Se amintesc patru ipostaze ale fericirii, fără a se insista asupra rugăciunii (Matei 5; 6; 7, Luca 6). Prin Predica de pe Munte lumea veche e definitiv îngropată şi un altfel om, nutrit de alt duh şi călăuzit de alt har, ia naştere.

Din toate aceste parabole, pilde şi predici se pot desprinde unele caracteristici ale gândirii acestui mare învăţător şi maestru spiritual. Mircea Eliade ne asigură că Hristos a fost medic şi **taumaturg** (gr. **thauma** - „minune", **ergon** - „lucru"; persoană înzestrată cu capacitatea supranaturală de a face minuni).

Iisus Hristos a fost un mare filosof care a trăit în deplină consonanţă cu filosofia lui: blând şi iubitor, modest, sărac, înţelept şi cu putere de sacrificiu. Esenţa învăţăturii lui ar putea fi rezumată astfel: **salvarea sufletului omenesc prin iubire şi sacrifiu. Marea iul înţelepciune şl profunda sa gândire se exprimau prin simboluri şi metafore de o forţă sugestivă fără pereche. Simbolurile gândite de Iisus erau într-adevăr universale pentru că aveau origine nonumană (divină).** Simbolul său nu era un element arbitrar sau convenţional, ci exprima în chip intrinsec esenţa şi principiul universului. Să amintim doar simbolul totalizant al crucii.

Realitatea simbolului în gândirea lui Hristos făcea ca fiecare act al său, fiecare gest să se încarce cu o semnificaţie simbolică: eficacitatea sa era evidentă când gestul era consacrat prin coborârea harului şi astfel dobândea caracter de ritual. Metaforele revelatorii şi vii sunt abundente în discursul lui Iisus. Transa şi extazul mistic se îmbinau armonios cu luciditatea şi echilibrul. În înalta gândire a lui Hristos se poate întrevedea **iniţierea** ca o cale majoră a desăvârşirii spirituale, în care se întrepătrundeau sinergic metoda iubirii şi metoda cunoaşterii.

Apare în relief excelenţa cunoaşterii meditative, ca rod al unei intuiţii intelectuale supreme care conduce la **gnoza supremă**, la contopirea cu Principiul. Caracterul divin era înălţat atât de sus încât devenea omenesc, iar umanul era atât de sublim încât căpăta ceva din atributele divinului. Gândirea lui Iisus era divină şi totuşi foarte umană. Personalitatea lui exprima complementaritatea divinului şi umanului: era, în acelaşi timp, zeu şi om, zeu total şi om total într-o unitate tulburător de reală. **Mulţi psihologi au fost impresionaţi de capacitatea sa unică de persuasiune bazată probabil pe sugestie şl inducţie hipnotică colectivă.**

Valorile cele mai înălţătoare pe care le preţuia cel mai mult acest **filosof al salvării** erau: spiritul înaintea trupului, dragostea, mila, credinţa, iertarea, puterea de sacrificiu, înţelepciunea. El a propovăduit nemurirea sufletului şi salvarea omului prin credinţă şi iubire fără margini. „Împărăţia lui Dumnezeu" simboliza lumea spirituală din interiorul omului" (Luca 17, 21; „Împărăţia lui Dumnzeu este înlăuntrul nostru"). Foarte mulţi oameni, de două mii de ani, cred cu ardoare în cel care a proclamat: „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa", „Eu sunt Învierea".

N. Steinhardt (1992, p. 56-57) compară moartea lui SOCRATE cu moartea lui HRISTOS. Logic ar fi fost ca moartea lui **Socrate-omul** să poarte pecetea dezordinii, a sângelui, a trădării; dar nu, a fost senină şi demnă. A lui Hristos, dimpotrivă, poartă pecetea tragediei, dezgustului şi ororii. Socrate moare calm, înconjurat de ucenici fideli şi atenţi care-i sorb cuvintele, în vreme ce el - imperturbabil şi luminos - soarbe otrava nedureroasă oferită cu deferenţă de temnicer. Părăsit şi trădat de ai săi, Hristos se zvârcoleşte pe cruce, chinuit de sete şi acoperit cu batjocuri. Socrate moare ca un senior, Hristos ca un netrebnic, între doi bandiţi, pe un maidan.

Moartea divină pare inferioară. Adevărul e că-i nespus mai umană; cea a lui Socrate, în toată măreţia ei, pare - prin contrast - literară, abstractă, regizată şi nere-

alistă. Socrate se ridică de la starea de om la cea de zeu. Hristos coboară nestingherit de scârnăvii până la straturile cele mai de jos ale condiţiei umane.

În zilele noastre sunt oameni care-l iubesc şi alţii care-l urăsc pe Hristos. Chiar îndârjirea atâtor oameni împotrivă-i ne dovedeşte că Hristos n-a murit încă. Învăţătura lui s-a dovedit mai durabilă decât toate sistemele filosofice, cea mai răscolitoare şi mai înălţătoare dintre toate învăţăturile din istorie.

6. ORIZONTURILE TEORETICE ŞI METODOLOGICE ALE PSIHOLOGIEI RELIGIEI

6.1. Psihologia simbolului

Deşi nu este constituit ca domeniu de cunoaştere ştiinţifică, **psihologia simbolului** aşteaptă să fie proiectată pentru a fi mai corect înţeleasă dimensiunea metafizică a Fiinţei umane. Se impune mai întâi o **reproiectare metafizică a psihologiei** care să studieze transcenderea, cosmizarea, prin intermediul simbolului, mitului, ritului şi sacrului (I. Mânzat, M.P. Craiovan, 1996).

SIMBOL (gr. **symbolon** - „semn de recunoaştere") este **semn,** obiect sau **imagine** concretă (a unui obiect, a unei fiinţe) care reprezintă sau **evocă altceva decât ceea ce este** (de obicei o abstracţie, o însuşire sau o realitate complexă: de exemplu, **crucea** ca simbol al creştinismului sau în cadrul experienţelor religioase - simbolismul solar, simbolismul acvatic, simbolismul cosmic, simbolismul „centrului" etc.).

Există şi simboluri cu conţinut evocativ intrinsec, care pot exprima, prin asociaţie de idei, un ansamblu întreg de gânduri sau de sentimente, o stare de spirit. Asemenea simboluri apar în artă şi religie (de exemplu, **săgeata** - simbolul ascensiunii). **Simbolica** este o ramură a teologiei consacrată studiului comparativ al simbolurilor de credinţă la diferitele confesiuni. Din punct de vedere psihologic simbolul poate fi definit ca transcendere a sensibilului prin sensibil avansând la suprasensibil.

René Guénon (1962) susţine că orice făptură, orice entitate poate simboliza, în grade şi cu intensităţi diferite, întregul cosmos, urcând pe verticala care uneşte diferitele planuri de existenţă. Având origine nonumană, simbolul este universal: doar expresia umană îl transformă într-un limbaj analog, specific fiecărei tradiţii. Guénon denunţă legătura dintre principiu şi ritual, prin intermediul simbolului: „... ritul şi simbolul nu sunt în fond decât două aspecte ale unei aceleiaşi realităţi: şi aceasta nu este altceva, în definitiv, decât corespondenţa care leagă între ele toate nivelurile Existenţei universale, astfel încât prin ea starea noastră umană poate fi pusă în comunicare cu stările superioare ale fiinţei" (Guénon, 1946).

Despre psihologia simbolului (funcţiile simbolului, imaginaţia simbolică, simbolizare ca operaţie a transcenderii etc.) vom avea prilejul să revenim mai în profunzime în paginile următoare. Vom face referiri ulterioare la concepţia despre simbolurile religioase la M. Eliade, C.G. Jung, V. Tonoiu ş.a. (I. Mânzat şi M.P. Craiovan, 1996).

6.2. Psihologia transcenderii şi cosmizării

Pornind de la teoriile lui C.G. Jung, L. Blaga, M. Eliade, C. Rogers, A. Maslow vom utiliza psihologia transcenderii şi cosmizării ca bază de orientare generală, ca ax metodologic al psihologiei religiei. Vom analiza metodele şi operaţiile transcenderii, principalele trăiri ale transcenderii şi cosmizării (speranţa, iubirea, credinţa, asceza), nivelurile transcenderii, funcţiile proceselor de transcendere şi cosmizare în creşterea personalităţii etc.

6.3. Psihologia transpersonaiă

TRANSPERSONAL înseamnă „depăşirea persoanei", „dincolo de persoană". Conceptul a fost introdus de către psihiatrul ceh Stanislav Grof (1965) pentru a descrie experienţa neobişnuită, în care insul are senzaţia depăşirii limitelor **Self**-ului, sentimentul transcenderii **continuum**-ului spaţio-temporal. Conştiinţa devine **transconştiinţă.** Experienţa transpersonală depăşeşte capacitatea cogniţiei şi se regăseşte în fenomenologia metapsihică (parapsihologie), în experienţa psihedelică, în trăirile perinatale, în trăirile mistice („peak experience", cf. A. Maslow, sau „the deep Self", cf. J. Lilly) etc.

Este evidentă extinderea principiilor psihologiei transpersonale în platforma teoretică a mişcării „New Age" (paradigma holistă sau revrăjirea vărsătorului), care apare către sfârşitul anilor '70, în S.U.A., prin **The Aquarian Conspiracy,** de Marylene Ferguson, şi **The Turning Point,** de Fritjof Capra.

6.4. Psihologia cuantică

Gândirea cuantică modernă este una din cele mai spectaculoase revoluţii ale gândirii ştiinţifice, care inaugurează, în anul 1927, o nouă dialectică neclasică pornind de la principiul complementarităţii al lui Niels Bohr şi relaţiile de nedeterminare (incertitudine) ale lui Werner Heisenberg. Principiul complementarităţii („contraria noncontradictoria sed complementa sunt") susţine, contrar principiului luptei contrariilor (Hegel şi Engels), că opusele (contrariile) nu sunt contradictorii, ci **complementare.** Între contrarii este posibil „mariajul" şi nu neapărat „divorţul" marxist. Astfel, apare o nouă eră în gândirea umană, care înlocuieşte certitudinea cu probabilitatea, contradicţia cu complementaritatea, extinde aria cercetării din real în posibil. Apare **logica cuantică** (J. Von Neumann şi H. Reichenbach, 1944), care este adoptată de comunitatea ştiinţifică mondială.

C. Rădulescu-Motru, în articolul „Reabilitarea spirituală" (Revista Fundaţiilor Regale, 1934), arată că cercetările ştiinţifice mai noi pun în evidenţă **spiritualizarea materiei** (aceeaşi idee este susţinută astăzi de o pleiadă de specialişti din domeniul fizicii cuantice în frunte cu Bernard d'Espagnat). Motru face referiri la fizica cuantică: „relaţiile de nedeterminare" ale lui Heisenberg dovedesc că „elementele materiale se spiritualizează", că există o corelaţie indisolubilă între subiect şi obiect, care nu permite eliminarea subiectului din conţinutul cunoaşterii".

Într-o serie de studii (Mânzat I., 1983, 1984) am încercat să realizăm un **proiect de psihologie cuantică**. Încercări în aceeaşi direcţie au mai avut P. Popescu-Neveanu (Curs, voi. II, 1978) şi Ion C. Popescu în „Elemente de psihologie şi epistemologie genetică" (1981).

Complementaritatea a fost gândită într-o formă elementară în filosofia clasică chineză (yin şi yang - fraţii inamici) şi în sistemul filosofic al lui Nicolaus Cusanus (1401-1464) prin **coincidentia oppositorum**. Complementaritatea este un concept fundamental în explicarea trăirilor şi experienţelor religioase. Un apologet al religiei creştine, F. R. Chateaubriand (1768-1848), scria în „Le Génie du christianisme" că Dumnezeu a îngăduit să apară în sânul lumii unele monstruozităţi, care să scoată mai bine în lumină felul în care ar fi arătat lumea dacă n-ar fi fost mâna divină care s-o modeleze.

6.5. Psihologia sinergetică

Sinergetica este o metaştiinţă, întemeiată în 1971 de către fizicianul german Herman Haken, care studiază autoorganizarea sistemelor dinamice prin cooperarea sincronă şi sinergică a componentelor. Cooperarea sinergetică este o punere la lucru **împreună şi deodată** a tuturor componentelor interne. Această cooperare nu este identică cu interacţiunea , ci este interacţiunea orientată spre o ţintă (tip „laser"). În anul 1991 am elaborat **un proiect de psihologie sinergetică** (I. Mânzat, 1991). Sinergia este un atribut al complexelor trăiri religioase. Psihologia sinergetică promovează armonicitatea, ritmicitatea şi consonanţa omului cu ritmurile cosmice. Astfel, sinergismul din psihismul uman se manifestă cel mai deplin în credinţa religioasă. Printr-o filtrare transcendentală a principiilor psihologiei sinergetice se poate realiza o metasinteză în cadrul unei **psihologii sinergetico-transcendentale**.

6.6. Psihologia inconştientului colectiv sau transpersonal a lui Carl Gustav Jung (1875-1961) care se referă la transmiterea, peste veacuri, a arhetipurilor străvechi (imagini şi simboluri arhaice cristalizate în grup sau aparţinând întregii specii umane) şi psihologia transconştientului (transmiterea prin mituri, magie şi credinţe ancestrale, cf. Mircea Eliade) vor constitui, de asemenea, fundamente de orientare teoretico-metodologică în construirea coordonatelor psihologiei religiei ca psihologie a experienţei religioase.

7. CONCEPTUL DE DUMNEZEU (M. Eckhart, L. Kolakowski, K. Jaspers ş.a.)

Reprezentarea biblică despre Dumnezeu a variat în decursul timpului. În perioada străveche oamenii credeau în numeroşi zei care s-au contopit odată cu formarea uniunii tribale a evreilor, Dumnezeu având la început trăsături şi însuşiri umane,

dar nu se excludea şi existenţa altor zeităţi (Judecători 11, 23). În învăţătura profeţilor zeii străini sunt negaţi (Ieremia 5, 7; 2, 11), iar în robia babiloniană este acceptată noţiunea unui Dumnezeu unic, al evreilor, şi care prin manifestări se deosebeşte esenţial de om (Osea 11, 9). În Noul Testament Dumnezeu apare ca fiind **Unul în fiinţă, dar întreit în persoane**, făcându-se cunoscut lumii prin Fiul Său făcut om, Iisus Hristos (Ioan 1, 1 şi 14). În Evanghelia după Ioan această expresie indică raportul deosebit al lui Iisus faţă de Dumnezeu, caracterul său divin (Matei 3, 17; Ioan 1, 18; 4, 24; 28-29).

Magistrul Johannes Eckhart, marele maestru al misticii rhenane care a trăit între 1260 şi 1327, a introdus, ca o cale de cunoaştere a lui Dumnezeu, **metoda sa de trezire**, prin descoperirea vidului interior („vidul umplut cu sens"), asemănătoare cu metoda maeştrilor **zen**. Eckhart proclamă necesitatea de a ieşi din propria-ţi fiinţă, pentru a pătrunde în eternitate şi a redeveni una cu ea. Sufletul trebuie apoi să parvină la sacrificiul suprem, la „moartea cea mai intimă", şi chiar să-l piardă pe Dumnezeu, pentru a deveni el însuşi cu adevărat divin: „Acolo unde i s-a sfârşit creatura, începe Fiinţa lui Dumnezeu. Tot ceea ce Dumnezeu pretinde, în mod expres, este să ieşi din tine însuţi, în măsura în care eşti creatură, şi să-l laşi pe Dumnezeu să fie Dumnezeu în tine". În concepţia lui Eckhart, **Fiinţa este Dumnezeu**: dacă fiinţa ar fi ceva diferit de Dumnezeu, atunci Dumnezeu nu ar avea fiinţă şi nu ar exista; nimic nu există dincolo de fiinţă şi înainte de fiinţă. „Nu vă închipuiţi că propriul vostru intelect se poate ridica până acolo, încât să-l puteţi cunoaşte pe Dumnezeu. Într-adevăr, când Dumnezeu vă luminează dumnezeieşte, nu este nevoie în acest scop de nici o lumină naturală" (M. Eckhart, 1971-1979). Maeştrii ne învaţă - ne atrage atenţia Eckhart - că atunci când cunoşti creaturile aşa cum sunt în ele însele, aceasta e **cunoaştere de amurg**, în care creaţia este percepută prin idei clar distincte; când însă creaturile sunt cunoscute în Dumnezeu, aceasta este **cunoaştere de dimineaţă**, în care creaturile sunt percepute fără distincţii, toate ideile fiind respinse, toate asemănările contopite în acea unică idee care este Dumnezeu însuşi.

Esenţa şi existenţa converg în Dumnezeu, ceea ce presupune că voinţa sa este identică cu esenţa Sa (L. Kolakowskl, 1993, p. 24). Dumnezeu nici nu se supune unor legi valabile indiferent de voinţa Sa, dar nici nu produce aceste legi după capriciile Sale sau ca urmare a cumpănirii mai multor opţiuni. **Dumnezeu este aceste legi.** Spre deosebire de fiinţele omeneşti, Dumnezeu nu este niciodată confruntat cu posibilităţi alternative, urmând ca apoi să decidă liber pe care dintre ele să o aleagă; deciziile sale sunt aspecte necesare ale Fiinţei Sale.

Sören Kierkegaard arată: „Conceptul lui Dumnezeu nu este acela al unui om sub care individualul se subsumează ca o realitate ce nu poate fi absorbită de concept. Conceptul lui îmbrăţişează totul, iar în alt sens Dumnezeu nu are concept... El cuprinde **(comprehendit)** realitatea însăşi, tot individualul; pentru el, individualul nu este inferior conceptului". În consonanţă cu Sören Kierkegaard, L. Kolakowski susţine că „... nu încape nici o analogie între finit şi absolut, nici o proiecţie conceptuală dinspre fiinţele limitate către infinitate. Cu alte cuvinte, nu există nici o modalitate de a-L sesiza conceptual pe Dumnezeu altfel decât prin mijloace care sunt nu numai imperfecte, ci efectiv deformante, pentru că-L reduc pe Dumnezeu la dimensiunile unui de-

miurg finit". Ni se pare prea radicală concepţia lui Kolakowski. Într-adevăr, Dumnezeu este un concept greu de conceput, care nu poate fi cunoscut prin metode şi operaţii logice obişnuite, dar să nu uităm că omul poate cunoaşte şi poate chiar opera (matematic şi filosofic) cu **categoria de infinit** (mare sau mic) sau de **absolut.** Cunoscând infinitul, omul se apropie de „cunoaşterea" lui Dumnezeu. Metodele de cunoaştere a infinitului şi absolutului, ca atribute fundamentale ale divinităţii, sunt: revelaţia, intuiţia intelectuală, percepţia extrasenzorială, precogniţia, imaginaţia creatoare ş.a. Acestea sunt metode utilizate de o aşa-zisă „logică transcendentală" (C. Portelli, 1993).

Creştinii au convingerea fermă că „separarea de Fiinţa absolută constituie rădăcina răului şi a durerii şi că **drumul de întoarcere la starea de nonseparare este deschis**". Aş evoca în acest moment **principiul modern al nonseparabilităţii particulelor,** elaborat de francezul Bernard D' Espagnat (1973). Potrivit acestui principiu, două sisteme fizice care sunt îndepărtate în momentul t_2, sisteme care au interacţionat într-un moment anterior t_1, când erau foarte apropiate, vor continua să interacţioneze oricât de mare ar fi distanţa relativă dintre ele, şi anume prin influenţă instantanee. Altfel spus, sisteme fizice, oricât de depărtate în spaţiu unele de celelalte în prezent, nu sunt de fapt separate dacă au fost în interacţiune în trecut. O asemenea concepţie asupra naturii cere un efort remarcabil de „imaginaţie conceptuală", reprezintă o puternică provocare pentru ştiinţa clasică, fiind în conflict sistematic cu bazele teoriei relativităţii a lui A. Einstein. Epistemologia actuală consideră că acest principiu ar reprezenta un fundament sau măcar o premisă ştiinţifică pentru susţinerea fenomenelor telepatice, telekinezice (aşa-zisele fenomene paranormale PSI).

Separarea de Fiinţa absolută şi credinţa religioasă în drumul de întoarcere la starea iniţială de nonseparare se explică psihologic printr-un puternic sentiment al nostalgiei originilor divine (M. Eliade,1970).

Credincioşii filosofi consideră că Dumnezeu este singurul **adevăr** autentic. Hegel a precizat: „Adevărul este întregul". Fără adevărul atotcuprinzător nu există unul fragmentar, iar adevărul atotcuprinzător presupune o **inteligenţă omniscientă** infinită. Numai ea ar putea realiza ceea ce aştepta Ed. Husseri de la un Eu transcendental. În mintea omniscientă însă prin definiţie - după L. Kolakowski (1993, p. 94) - distincţia dintre subiect şi obiect e abrogată întrucât cunoaşterea absolută implică o transparenţă desăvârşită. În consecinţă, pentru El (posesorul minţii omnisciente) nu există adevăr în sensul în care este folosit cuvântul în cunoaşterea umană, unde trebuie să rămână mereu activă distincţia dintre cunoscător şi ceea ce este cunoscut. Aceasta îndreptăţeşte **metafizica creştină** să afirme că Dumnezeu, strict vorbind, nu cunoaşte adevărul, ci **este adevăr** şi că în El **esse et verum convertuntur.** Şi însăşi definiţia unei minţi omnisciente sugerează perfecta ei realitate: distincţia este abolită atât între ceea ce este şi ceea ce ar putea fi, cât şi între ceea ce a fost şi ceea ce va fi, altminteri ea s-ar cunoaşte pe sine şi ar cunoaşte lucrurile prin intermediul memoriei şi al anticipaţiei şi, prin urmare, nu ar mai fi adevărul atotcuprinzător (Meister Eckhart: „În eternitate nu există nici ieri, nici mâine, există mai degrabă doar un Acum mereu prezent").

Carl Gustav Jung (cf. Aniela Jaffé, 1996, p. 353-354) ne aduce aminte că **Dumnezeu este iubire.** Pavel a spus: „Toate limbile omeneşti şi îngereşti de le-aş vorbi,

dacă nu am dragoste, m-am făcut aramă sunătoare ori chimbal gălăgios" (I Corinteni 13, 1). Eros este un kosmogonos, un creator şi tată-mamă a tot ce este conştienţă. „Am senzaţia - mărturiseşte Jung (op. cit., p. 353) - că acea formulare condiţională a lui Pavel, «dacă nu am dragoste», ar fi prima dintre cunoaşterile şi chintesenţa dumnezeirii înseşi. Oricare ar putea fi interpretarea savantă a propoziţiei **Dumnezeu este iubire**, cuvintele sale confirmă divinitatea drept **complexio oppositorum**".

Iubirea „toate le suferă" şi „toate le rabdă" (I Corinteni 13, 7). Aceste vorbe spun tot. Nu li se mai poate adăuga nimic. „Căci suntem, în sensul cel mai profund - susţine Jung (idem) - victimile sau mijloacele şi instrumentele „iubirii" cosmogonice. Pun acest cuvânt între ghilimele pentru a arăta că nu înţeleg prin el o simplă poftă, preferinţă, favorizare, dorinţă şi altele asemănătoare, ci un întreg, unit şi nedivinizat, care este supraordonat fiinţei individuale. Omul ca parte nu înţelege întregul; îi este subordonat. El n-are decât să spună „da" sau să se revolte - tot prin şi închis în el rămâne. Întotdeauna depinde de el şi este întemeiat în el". Iubirea, explică mai departe Jung (op. cit, p. 354), îi este lumină şi întuneric şi nu îi întrevede sfârşitul. „Dragostea nu piere niciodată" (I. Corinteni 18,8), chiar dacă omul ar grăi „limbile îngereşti" sau ar urmări, cu meticulozitate ştiinţifică, viaţa celulei până în ultimul său colţişor. Omul poate da iubirii - după cum crede Jung (idem) - toate numele care-i stau la dispoziţie dar, prin aceasta, nu va face decât să se piardă în nesfârşite **autoiluzionări.** Dacă posedă un dram de înţelepciune va depune armele şi va numi **ignotum per ignotius** (un lucru necunoscut printr-un lucru şi mai necunoscut), aşadar cu numele Domnului. Este o mărturisire a subordonării, a imperfecţiuii şi dependenţei sale, dar totdată şi o mărturie a libertăţii sale de a alege între adevăr şi eroare.

C.G. Jung (în: Aniela Jaffé, 1996, p. 406) se referă şi la **imaginea lui Dumnezeu** care datează de la Părinţii Bisericii, după care „imago Dei" este întipărită în sufletul omului. Dacă o astfel de imagine - arată Jung - se iveşte spontan în vise, fantezii, viziuni ş.a.m.d., trebuie înţeleasă din punct de vedere psihologic drept un **simbol al Sinelui**:

„Putem constata numai prin intermediul psihicului că divinitatea acţionează asupra noastră, dar nu suntem capabili să distingem dacă aceste acţiuni provin de la Dumnezeu sau de la inconştient, adică nu se poate stabili dacă divinitatea şi inconştientul constituie două entităţi diferite. Ambele sunt concepte-limită pentru conţinuturi transcendente. Se poate constata însă empiric, cu suficientă probabilitate, că în inconştient există un **arhetip al totalităţii** (s.n.) care se manifestă spontan în vise şi că există o tendinţă independentă de voinţa conştientă de a raporta alte arhetipuri la acest centru. De aceea nu pare improbabil că arhetipul totalităţii are în sine o anume poziţie centrală care îl apropie de imaginea lui Dumnzeu. Asemănarea este subliniată mai ales şi prin aceea că arhetipul produce o **simbolistică** (s.n.) care a caracterizat şi exprimat divinitatea dintotdeauna... Imaginea lui Dumnezeu nu coincide cu inconştientul pur şi simplu, ci cu un anume conţinut al acestuia; cu arhetipul Sinelui. Pe cale empirică nu mai suntem capabili să deosebim imaginea lui Dumnezeu de acest arhetip" (C.G. Jung, **Antwort auf Hlob** (Răspuns lui Iov), 1952, în **Ges. Werke XI**, ediţia a II-a, 1973).

Karl Jaspers arată că nicăieri în lume nu poate fi găsit Dumnezeu întrucât El se sustrage prezenţei şi percepţiei corporalizate. Realitatea Lui nu se află în spaţiu şi timp. Existenţa Lui nu poate fi demonstrată. Realitatea Lui, dacă există, trebuie să aibă un specific radical diferit de realitatea lumii.

8. ADAM - COPIE RATATĂ A DIVINULUI (M. Eliade)

În tot decursul Evului Mediu este prezent **mitul androginului** ca tip de desăvârşire umană. Mitul este prezent în tradiţiile cele mai secrete ale misticii şi teosofiei, atât în Orient (islam) cât şi în Occident (creştinism şi iudaism). La cei mai mari mistici ai Islamului, prezenţa divină e manifestată printr-un „înger-om" cu aspect androgin.

Mitul androginului a fost de asemenea activ în **Kabbala:** omul nu devine cu adevărat om (adică om originar) decât când realizează pe pământ unirea conjugală. Este un ecou al străvechei funcţii mistice a căsătoriei: **desăvârşirea individului prin totalizare.** Dar totodată **Kabbala** este întemeiată pe omologarea om-Dumnezeu şi nunta omenească nu este pentru mistica iudaică („Cântarea Cântărilor") decât o palidă imagine a unirii lui Israel cu Dumnezeu. Mitul androginului este şi mai clar la începuturile iudaismului, Adam (ebr. **om**) fiind conceput ca androgin. Una din ideile centrale din cadrul anumitor secte **gnostice** este tocmai acest mit al androginului, împrumutat din antichitatea greco-orientală şi interpretat în conformitate cu teologia creştină. Simon Magul afirma un „spirit primordial" androgin, pe care îl denumea arsenothelus (bărbat-femeie). Acest „spirit primordial" avea două esenţe: spiritul (nous) de sus, care era Tatăl, şi Gândirea de jos, care era femeia, creatoare a tuturor lucrurilor. Secta gnostică în care mitul androginului - după cum ne asigură M. Eliade (1993, p. 236-243) - joacă un rol capital, este **secta Naasenilor,** care susţinea că arhetipul, omul ceresc, numit Adamas, este androgin („arsenothelus"). Adam, omul pământesc, este numai o imagine a arhetipului ceresc şi, ca atare, este şi el androgin. Oamenii fiind născuţi tot din Adam, **arsenothelus** există în fiecare dintre ei. Ca să se desăvârşească, omul trebuie să caute şi să regăsească androginul în sine. Mijloacele pe care le oferă Naasenii pentru această desăvârşire prin androginism sunt destul de curioase: magia şi asexualitatea. Într-adevăr, atât prin practici magice, cât şi printr-o asceză absolută se poate suprima condiţia umană profană. Aceasta înseamnă actualizarea condiţiei primordiale, nediferenţiate, degajate de orice atribut şi specificitate.

Gnosticii afirmă că nu te poţi desăvârşi dacă nu realizezi condiţia androginică, dacă nu actualizezi în tine pe primordialul Adam. Omul se întoarce la primordial, o stare nedeterminată, o stare „totală", informă, nedespicată de atribute şi de polarizări. Numai cel ce dobândeşte o asemenea stare poate nădăjdui absorbţia în divinitate. Se ghiceşte aici o sete de suprimare a condiţiei umane - aceeaşi sete care face pe misticii creştini să se desăvârşească până la pierderea în divinitate, sau pe asceţii indieni să depăşească prin orice mijloace condiţia umană, devenind impasibili şi detaşaţi asemenea pietrelor. E tulburător să constaţi - remarcă M. Eliade

(1993) - că în milenii diferite, în continente diferite, în religii diferite oamenii au fost întotdeauna însetaţi de desăvârşire doar prin suprimarea condiţiei umane. Căci, în fond, androginia către care tindeau gnosticii era realizarea arhetipului, a unui Adam înainte de păcat, adică a unui Adam care nu căpătase conştiinţa de sine pentru că era bisexuat şi deci nedeterminat.

Istoria celei dintâi perechi este insuficientă şi întunecată, după părerea lui M. Eliade. Ştim, din **Biblie**, că Dumnezeu l-a făcut pe Adam, iar Eva s-a înălţat din coasta bărbatului. Soţia lui Adam (Eva) a avut trei fii: Cain, Abel şi Set. Când s-a născut Set, Adam avea 130 de ani, apoi a mai trăit 800 de ani. O parte din viaţă Adam a petrecut-o în Eden (Grădina Raiului), ca paznic şi lucrător al grădinii, dar în urma căderii în păcat a fost nevoit s-o părăsească. Şarpele a vorbit femeii, îndemnând-o să mănânce din **arborele cunoaşterii, al binelui şl răului** (Facerea II, 17). Pedeapsa morţii este născocită de Dumnezeu, insinuează şarpele: „că ştie Dumnezeu că ori în ce zi veţi mânca din el, se vor deştepta ochii voştri şi veţi fi ca nişte dumnezei, cunoscând binele şi răul" (III,5). Urmează drama prea cunoscută. Se află şi despre existenţa unui **arbore al vieţii** (al nemuririi).

Există, deci, referiri la doi arbori minunaţi care se aflau în Eden: unul al cunoaşterii, celălalt al nemuririi. Cum Dumnezeu vesteşte că atingerea celui dintâi aduce moartea; cum omul conştient („ştiinţa binelui şi a răului") nu poate nici înţelege, nici cuprinde (experimenta, actualiza) infinitul, adică nemurirea, M. Eliade conchide că arborele ştiinţei era de fapt arborele morţii, iar Dumnezeu, împiedicând pe om să-l guste, voia să-l ferească de moarte.

Domnul îl crease pe om după chipul şi asemănarea sa, îl înzestrase cu aceleaşi daruri. Îi lăsase, însă, **opţiunea nemuririi**. Omul putea să-şi aleagă nemurirea, evitând ştiinţa. Dar lui îi lipsea conştiinţa şi voinţa (psihologii definesc voinţa ca „orientare **conştientă** spre un scop"!). Urma porunca simţurilor, a imboldurilor externe. Nu a cerut fruptul ştiinţei pentru că îi înţelegea totuşi preţuirea şi pentru că l-a îndemnat şarpele. După aceea a ajuns cu adevărat primejdios. Pentru că ar fi aflat arborele vieţii şi unind ştiinţa cu nemurirea ar fi ajuns Dumnezeu. Adam a ratat ocazia divinizării eterne.

Conform concepţiei teologice, Adam stă la originea nu numai a omenirii, ci şi a păcatului originar şi a morţii. Din acest motiv Noul Testament îl numeşte pe Iisus învingătorul păcatului şi al morţii, drept Adam cel dintâi şi cel de pe urmă, iar pe Adam chip al lui Hristos (1 Corinteni 15, 45). După Cartea înţelepciunii lui Solomon, Adam a cunoscut înţelepciunea, care l-a scos din păcat (10, 1-2) şi a ţinut penitenţă, iar tradiţiile vechi creştine consideră că a fost înmormântat pe muntele Golgota, acolo unde mai târziu a fost răstignit pe cruce Iisus.

Adam nu are suflet decât din momentul în care mănâncă mărul conştiinţei. De acum, ajunge un om, înainte era doar un personaj biblic. Adam este sterp de omenie. **Este o copie ratată a divinităţii.** Pasta lui putea cuprinde tipare dumnezeieşti. Pasta omenească este esenţial diversă. Adam nu avea instincte, neavând rezistenţe. Neavând cine să i le transmită, trebuia să i le creeze împrejurările. Or, Edenul, suprimând lupta pentru existenţă, suprimă adaptarea la mediu, aşadar geneza instinctelor şi evoluţia.

Chiar după ce păcătuieşte, Adam este inuman. Face impresia că este stânjenit de carnea, de sexul, de durerile şi de blestemele sale. Dumnezeu îl blestemă, dar el nu suferă. Adam nu are nimic tragic în izgonirea lui din rai. S-ar spune că este puţin jenat de furia Domnului. Îngerii nu-l înspăimântă. Suferinţele lui sunt prefăcute. De fapt, suferinţa şi durerea au fost, la obârşie, autosugestii.

Este interesant cum urmăreşte M. Eliade (1993, p. 240) schimbarea lui Adam după căderea în păcat. Adam cunoaşte pe Eva, sexualiceşte, după ce pleacă din Rai. Aceasta e foarte adevărat: Adam, creat fiind de Dumnezeu, nu avea instincte. De unde ar fi putut afla cheia zămislirii şi a desfătărilor? Instinctele se pogoară în carnea omului odată cu Cain. Abel era prima generaţie de om-înger, excelent locuitor al Edenului, dar inapt pământului.

Eva este cu desăvârşire neinteresantă. O mare deziluzie pentru cei care o nădăjduim perversă, demonică, ispititoare. Eva, umblând goală alături de un soţ senin, este **icoana feminităţii necultivate**: inconştientă de carnea ei, de bucuriile cărnii, de pofta zămislirii. Nu poate fi osândită de păcat, neavând nici conştiinţă, nici voinţă. Poate că s-a acoperit numai după ce s-a acoperit Adam. (M. Eliade, 1993, p. 240).

Cabbala vorbeşte despre **Adam Celest** şi **Adam terestru**. N. Berdiaev (1992, p. 74) citează după V. Karpp, **Etude sur les origines et la nature du Zohar** (1916, p. 455-457): „Omul - se spune în **Zohar** - este în acelaşi timp concluzia şi punctul culminant al creaţiei. De aceea el este creat în a şaptea zi. De îndată ce a apărut omul totul a fost desăvârşit, lumea de sus şi lumea de jos, căci totul este cuprins în om, el reuneşte toate formele"; „El nu este doar chipul lumii, fiinţă universală incluzând şi Fiinţa absolută: el este, de asemenea, în primul rând chipul lui Dumnezeu, luat în totalitatea atributelor sale. El este prezenţa divină pe pământ; el este **Adam Celest** care, apărând din bezna supremă şi primordială, îl creează pe acest **Adam terestru**; În interior se află taina omului celest. Aşa cum omul este terestru, Adam celest este interior şi totul se săvârşeşte jos, ca şi sus".

În gnosa lui J. Böhme despre om ni se dezvăluie că primul om este androgin (învăţătura lui Böhme despre androgin este prezentată de N. Berdiaev, 1992, p. 178-182). După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu este numai acel om „care o are în sine pe Fecioara neprihănită a Înţelepciunii divine... Omul a primit pentru prima oară denumirea sa de Om ca fiinţă mixtă". Numai fecioara-fecior, androginul, este om, chip şi asemănare a lui Dumnezeu, „Înainte de Eva sa Adam era el însuşi Fecioară neprihănită, nici bărbat, nici femeie; el avea în sine ambele tincturi - pe cea care este în foc şi pe cea care este în duhul blândeţii - şi dacă ar fi rezistat încercăriii el ar fi putut să dea naştere singur, în ordine divină, fără ruptură. Şi va fi să se nască vreodată un om dintr-altul în acea ordine în care Adam, prin fecioria sa, a devenit om şi chip al lui Dumnezeu: căci ceea ce este al veşniciei naşte tot în ordinea veşniciei; fiinţa sa trebuie să provină în întregime din veşnic, altfel nimic nu se va păstra în veşnicie". Şi iată cuvintele esenţiale ale lui Böhme despre Hristos şi Adam: „Să înţelegeţi că natura omului trebuie păstrată şi că Dumnezeu nu o respinge pe toată pentru ca un om nou şi străin să apară din cel vechi; el trebuie să apară din natura şi însuşirile lui Adam şi din natura şi însuşirile lui Dumnezeu în Hristos, pentru ca omul să devină Adam-Hristos, iar Hristos - Hristos-Adam, Om-Dumnezeu şi Dumnezeu-

Om"; „Şi iată a devenit Adam în natura sa şi Hristos în natura divină a unui Chip, un unic copac". Aceasta este ceea ce se numeşte naşterea Omului în Dumnezeu, creşterea lui în viaţa Divină. Hristos este chiar Omul Absolut, Omul Celest, Omul născut în Dumnezeu, ca Ipostază Divină. „Astfel omul adamic, care urma să devină apostol sau Hristoş, a fost născut încă înainte ca Hristos să sufere în el; dar mai întâi trebuie ca Hristos să reînvie în el, doar atunci omul-Adam va deveni Hristos" (J. Böhme, 1993, p. 267-271).

Omul căzut rămâne totuşi microcosmos şi - după N. Berdiaev (1992, p. 80) - include în sine toate treptele şi toate forţele universului. Căderea nu a fost a omului particular, ci a omului total, a Primului Adam, şi cel care se poate ridica nu este omul particular, ci omul care nu poate fi despărţit de cosmos şi de soarta cosmosului. Eliberarea omului total şi elanul său creator înseamnă eliberarea şi elanul creator al cosmosului. Reinstaurarea omului în demnitatea sa nu se poate produce decât prin apariţia în lume a omului absolut - a Fiului Domnului - prin întruparea dumnezeiască. Adam, renăscut în Hristos ca om nou în spirit, nu mai este un orb pasiv, copleşit, ci un creator dăruit cu vedere, este Fiul -Domnului continuând opera Tatălui. Suprema conştiinţă de sine a omului ca microunivers este o **conştiinţă hristologică**. Şi această conştiinţă de sine hristologică a noului Adam depăşeşte conştiinţa de sine a Primului Adam, reprezintă o fază nouă a creaţiei lumii.

M. Eliade (1993, p. 240-241) susţine că umanitatea începe de la Cain. El, cel dintâi, îndură conflictul sângeros între voinţă şi realitate, între eu şi non-eu. El cel dintâi făptuieşte din proprii porniri. Cain este cel dintâi om liber: în acelaşi timp, individ şi personalitate. Vrea. Voinţa lui e primitivă, aşadar tragică, lovind chiar Cosmosul, chiar pe Dumnezeu. Pământul îi este duşman lui Cain pentru că a vărsat sângele lui Abel; Pământul îl chinuie. Dumnezeu îl urmăreşte, blestemându-l. Actul lui Cain a decantat o situaţie tulbure în cosmos, a creat o ecuaţie care va călăuzi veşnic viaţa omului.

Episodul jertfelor celor doi fraţi îi apare lui M. Eliade extrem de interesant. Dumnezeu primeşte jertfa lui Abel pentru că Abel avea o atitudine feminină de abandonare, de sacrificiu. Misticismul lui Abel era fondat, feminin. Nu avea ispite, nu avea ezitări.

Cain avea o mistică accentuat masculină. Cain cunoaşte cel dintâi spaima supranaturală, umană şi dureroasă , rodnică în porniri. Se teme de sufletul mortului, de Abel, care îşi cere răzbunarea. Cere Domnului un semn, ca să nu fie ucis. Toată viaţa lui, de acum e veşnică luptă cu **iraţionalul,** cu **numinosul,** cu spaima, cu transcendentul. **Cain este cel dintâi om religios.** Dumnezeu nu-l înspăimânta, cum nu înspăimânta pe nici unul dintre cei care îl văzuseră plimbându-se prin Eden sau apărând familiar şi bonom. Dumnezeu era mai degrabă un bunic respectat şi capricios, cu care vorbise. Dar cu acel suflet care venea de dincolo, despre care nu ştia nimic, nu bănuia nimic, ci numai se temea înfrigurat?

Cu Cain, „omenescul" îşi capătă o configuraţie proprie. Cain stabileşte raporturi între om şi supranatural, între om şi cosmos (Pământul care îl prigonea). Cain este cel dintâi torturat de un **ce spiritual**, de o conştiinţă. După cum este cel dintâi om cu instincte, este şi cel dintâi stăpân al unei conştiinţe. **Rupându-se brutal din absolut**

- Cain face posibilă metafizica şi religia, care reprezintă acumularea şi trăirea absolutului. Sentimentul tragic al existenţei, sentimentul izolării în cosmos, spaima de celălalt, toate aceste comori ale duhului omensc i le datorăm lui Cain (M. Eliade, 1993, p. 241).

După cartea siriacă **Peşterea comorilor**, Adam a fost creat în centrul pământului, în acelaşi loc unde mai târziu s-a ridicat crucea lui Iisus. Totul a fost „făcut" într-un centru. Căci lumea a fost creată începând de la „centru", întocmai după cum primul om, Adam, a fost creat chiar în centrul pământului. Golgota, un simbol al Muntelui Sacru, deci al Centrului Lumii, este de mai multe ori sacră: pentru că lumea a început să fie creată de aici, pentru că Adam a fost zămislit aici şi pentru că tot aici a fost îngropat, pentru că Mântuitorul a pătimit aici şi a salvat prin sângele său pe strămoşul Adam şi întreg neamul omenesc.

A. Schopenhauer spune că mitul creştin al arborelui binelui şi al răului reprezintă afirmarea voinţei de a trăi, iar Adam este această **afirmare încarnată**; prin ea, începe greşeala şi durerea. Însă cunoaşterea, intrând în lume, face posibilă eliberarea, negarea voinţei de a trăi. Iisus este această **negare încarnată**; el se jertfeşte pentru a înfăptui Mântuirea. Adam reprezintă înclinaţiile animalice şi finite ale omului. Iisus este omul liber şi veşnic; iar orice individ uman este virtualmente la fel de bine Adam ca şi Iisus.

Strămoşii noştri - ne atrage atenţia M. Eliade (1993, p. 243) - trăiau într-un Cosmos noetic mult mai vast şi mai coerent decât „balamucul mental al modernilor". Încercaţi şi verificaţi - ne îndeamnă Eliade - câţi contemporani **intuiesc** legătura absconsă dintre Arborele vieţii şi al ispitei care a dus la cădere, Crucea care a dus la răscumpărare, Golgota mormânt al lui Adam şi centru al lumii.

9. ROSTURILE RELIGIEI ÎN ISTORIE

● Anton Dumitriu (1990, p. 194) arată că în toate timpurile şi în toate locurile a existat un ideal de perfecţiune umană, care era la capătul unui drum, calea către zei, dar care era în realitate calea către **omul interior**. Acest ideal a existat şi noi l-am pierdut. **Noi am pierdut calea spre zei.**

● Mircea Eliade (1957, trad. rom. 1992) a demonstrat că **religiozitatea este structura ultimă a conştiinţei umane**, independentă de efemerele opoziţii dintre „sacru" şi „profan" în decursul istoriei. Ea este o trăsătură umană definitorie, chiar dacă societăţile moderne **par a fi areligioase**. „Profanul" modern nu este decât o nouă manifestare a aceleiaşi structuri constitutive a omului care, înainte, se manifesta prin expresii „sacre".

● Constantin Noica (1991, p. 153) declară la Păltiniş în 1980: „O mie cinci sute de ani cultura Europei a însemnat cultură religioasă, iar trei sute de ani ştiinţă. Poate că veacul al XXI-lea va fi unul al teologiei, înţeleasă însă ca o problematică a spiritualităţii care va fi asimilat deja veacurile de cultură ştiinţifică".

10. RITURILE SOCIATIVE RELIGIOASE (I. P. Culianu)

Ioan Petru Culianu în „Religia şi creşterea puterii", 1981 (cf. vol.: „Religie şi putere", Gianpaolo Romanoto, Nano G. Lombardo, I.P. Culianu, Bucureşti, Editura Nemira, 1996, p. 161-229) arată că o categorie particulară de rituri sociative umane este constituită de rituri **religioase**, adică justificate mitologic şi cultural (idem, p. 180-182). Caracteristică omului este proliferarea mitologică; caracterul complet original al omului în raport cu animalele rezidă în motivaţia religioasă a unora dintre riturile sale, toate acestea fiind conexate cu dezvoltarea conştiinţei şi a limbajului articulat.

În 1950 psihologul Erich Neumann (1974, p. 10-11) a adus la cunoştinţa oamenilor de ştiinţă reuniţi la Eranos în Aconia **Importanţa psihologică a ritului**. El a observat o puternică analogie între „rituri" animale şi rituri umane, constând în caracterul **transpersonal** al ambelor: „Analogia instinctelor cvasirituale cu ritul uman constă în următorul fapt: şi într-un caz şi în celălalt, puterea transpersonală a unei realităţi colectiv-spirituale se transpune în lucrarea aparent reactivă a fiinţei individuale; o atare lucrare este de importanţă vitală tocmai pentru viaţa comunităţii conduse de instinct sau de rit, deşi transcende înţelegerea acestei comunităţi şi a componenţilor ei individuali". Ritul, expresie a inconştientului colectiv - menţionează Culianu (1996, p. 181), - reprezintă pentru adepţii lui C.G. Jung un mod de a efectua experienţa „arhetipurilor", de a se menţine în contact cu „Sinele grupului", cu ştiinţa transpersonală conţinută în inconştientul colectiv al unei pseudospecii. Ritul religios este un factor important din punct de vedere psihologic pentru viaţa individului care aparţine unei anumite culturi. El face posibil contactul **direct** cu cultura, integrarea psihică a culturii din partea fiecărui membru al colectivităţii.

Valoarea riturilor religioase, după cum rezumă I.P. Culianu (idem), este multiplă: „Ritul religios este un rit **sociativ**, în sensul că asigură, prin repetarea sa, funcţionarea grupului; de aceea, este un rit cu relevanţă **etologică.** Dar el are şi relevanţă **ecologică,** în sensul că transmite cunoştiinţe transpersonale privind echilibrul grupului în «nişa sa ecologică», şi **psihologică,** pentru că permite integrarea, din partea individului, a valorilor culturii sale". Aceste caracteristici sunt valabile pentru perioada de dinaintea apariţiei civilizaţiei occidentale moderne.

Referindu-se la experienţa subiectivă a puterii, I.P. Culianu (idem) precizează că, spre deosebire de riturile sociative simple, riturile religioase pot constitui o **arie de împlinire a puterii**. Admiţând că puterea este o entitate experimentabilă după modelul cunoscut al **libido**-ului jungian, că există deci independent de conştiinţă şi se manifestă autonom, se observă importanţa pe care o capătă faptul de **a ordona această forţă, de a o canaliza în forme socialmente tolerabile.**

CAPITOLUL II

ISTORIA RELIGIILOR DEZVĂLUIE PSIHOLOGIA ARHETIPURILOR FUNDAMENTALE

1. DRUMUL SPRE CENTRU

Ne vom ocupa de „Homo religiosus" şi de **sacru** ca element structural al conştiinţei umane, cu referiri mai frecvente la credinţa creştină. Cu toate eforturile sale de a surprinde atributele religiozităţii **universale,** Mircea Eliade a fost nevoit deseori să le particularizeze în **diverse religii regionale.**

Nu ne propunem să întreprindem un studiu psihologic comparativ al diverselor sisteme religioase, ceea ce ar constitui obiectul altei cărţi, dar nu vom putea evita întotdeauna conexiunile şi comparaţiile, prin care intenţionăm să reliefăm mai pregnant virtuţile creştinismului.

Prima condiţie psihologică a oricărei religii este „starea de veghe, trezirea spiritului pentru transcendere. Primul text în care ni se vorbeşte de „nemurire" şi de „lumină" este **Epopeea lui Ghilgameş** (poem eroic babilonian, din mileniul III î. de Hr., înscris pe 12 tăbliţe de argilă arsă; a fost găsit în biblioteca lui Assurbanipal, rege al Asiriei între 668-626 î. de Hr.). Ghilgameş a fost un erou legendar, conducător al vechiului oraş sumerian Uruk din Sudul Mesopotamiei. După multe şi nenumărate aventuri, el îşi pierde pe cel mai bun prieten, Enkidu. Îndurerat peste măsură şi înspăimântat de moarte porneşte în căutarea lui Uta-Napiştim, străbunul lui, singurul om care a căpătat de la zei nemurirea, fiindcă la nemurire vrea şi el să ajungă. Trece peste multe „îndoite leghe de beznă", până ce ajunge la ultima, a douăsprezecea îndoită leghe, la capătul căreia este în sfârşit lumină; dinaintea lui este Grădina Zeilor (tableta a IX-a). Ghilgameş întâlneşte o femeie, căreia i se prezintă şi cere să-i arate drumul pentu a ajunge să scape de moarte. Aceasta îi răspunde că nu va putea afla această cale, întrucât zeii au hărăzit oamenilor moartea. Între el şi Uta-

Napiştim se interpune marea, a cărei intrare este stăvilită de apele morţii. Nu mai insistăm asupra întâmplărilor, toate având o semnificaţie simbolică, care îl duc până la urmă la Uta-Napiştim, omul (strămbunul) ajuns nemuritor. Ghilgameş îi cere să-l ajute să obţină şi el nemurirea. Există un mijloc, îi spune acesta, anume să nu dormi şase zile şi şase nopţi (tableta a XI-a). Dar eroul nostru nu rezistă şi adoarme, şi astfel pierde unica lui şansă de a deveni nemuritor, în Grădina Zeilor.

Vom observa aici că „nemurirea" este legată de „starea de veghe", de starea de conştiinţă încordată, în care „prezentul" trebuia să se întindă pe şase zile. Aceasta este tocmai condiţia platonică de a ieşi din lumea sensibilă şi a o depăşi pentru a pătrunde în lumea zeilor, unde sălăşluia altădată omul şi de unde a căzut. Tema aceasta, a „adormirii" funcţiilor corpului fizic şi concentrarea în lumea gândirii, a rămas continuu prezentă în filosofia greacă şi în alte filosofii antice.

Drumul spre centru este, în concepţia lui Mircea Eliade, definiţia oricărei metafizici şi a oricărei religii. Afirmarea centrului, în gândirea eliadiană, indică **legarea ordinei de Absolut**, dar nu ca obiect al cunoaşterii legate de raţional-empiric delimitat (kantianism), ci de **credinţă.** Adevărul - arată P. Ţuţea în eseul său „Mircea Eliade" din 1992, p. 211-214 - trebuie gândit religios, metafizica şi logica nedepăşind utilul, comodul şi plăcutul. Salvarea, atât pentru Socrate, cât şi pentru filosofia indiană, stă în putinţa omului de a-şi aminti sau de a recunoaşte adevărul. Dar acest adevăr **este în om**, alcătuind chiar centrul Fiinţei sale. **Drumul spre înţelepciune sau spre libertate este un drum spre centrul Fiinţei umane.** Aceasta este cea mai simplă definiţie care se poate da metafizicii. Şi este interesant de remarcat că o definţie similară se poate da religiei în general: **drumul spre centru**. Într-adevăr, orice act religios presupune **ieşirea din zona profană** (care ar corespunde, în ordine metafizică, ieşirii din devenire, din **viaţă şi istorie**) şi **intrarea într-o zonă sacră** (templu, altar, timp liturgic, starea rugăciunii etc.). Dar zona sacră, prin excelenţă, este considerată - în toate tradiţiile religioase - **centrul lumii**. Aşadar, intrarea sacrificială într-o zonă sacră este un drum spre **centru,** spre **Realitatea Absolută**. Căci sacru înseamnă **esse,** realitatea absolută, opusă profanului, devenirii vieţii (non-esse).

Drumurile acestea spre centru au direcţii opuse: metafizica descoperă centrul în om (tat tvam asi), religia descoperă centrul în sacru, în afara omului (ganz anderes, R. Otto). Prin credinţă religioasă omul aduce sacrul în Sine.

După cum vom vedea, drumul spre sacru, spre centru, nu este un drum unic: câte religii, tot atâtea drumuri, dar un singur Centru (G. Dumézil, 1993). Arthur Schopenhauer are un mod original de a clasa religiile. După el, diferenţa fundamentală nu constă în aceea că ele sunt monoteiste, politeiste sau panteiste, ci în aceasta: sunt ele optimiste sau pesimiste? Spun ele că viaţa este bună sau rea? O idee ingenioasă şi mai puţin contestabilă este că orice religie, cu o abilitate suficientă, ar putea fi tradusă într-o filosofie corespunzătoare şi că, la fel, orice filosofie are o formă religioasă care o poate exprima. Astfel, spune Schopenhauer, dacă se doreşte să se dea filosofiei sale forma religioasă, i se va găsi expresia cea mai completă în **budism.**

După cum susţine M. Eliade (vol. I, 1991, p. 8), primele manifestări ale sacrului au apărut în preistorie, o dată cu „domesticirea focului", acum 600 000 de ani (document Ciu-ku-tien). Civilizaţiile primitive vânătoreşti au avut bogate şi complexe credinţe religioase. **Homo faber** a fost totodată homo ludens, sapiens şi religiosus.

Francezul A. Leroi-Gurhan (1964) vorbeşte de **o religie a cavernelor**. Dovezi scrise, mai sigure, sunt despre religiile mesopotamiene. În „Istoria începe la Sumer", orientalistul american S.N. Kramer arată că primele informaţii privind numeroase instituţii, tehnici şi concepţii religioase s-au păstrat în textele sumeriene (mileniul 3-4 î. de Hr.). Este vorba de primele **mărturii scrise**, al căror original urcă până în mileniul al treilea.

Volumul 1 este intitulat „De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis".

Volumul 2 este intitulat „Gautama Buddha până la triumful creştinismului".

În **volumul 3** sunt expuse religiile şi evoluţia lor „De la Mahomed la epoca Reformelor".

Din cele 39 de capitole pe care le conţin cele trei volume, numai şapte capitole sunt consacrate istoriei religiilor creştine, în care găsim puţine referiri explicite la ortodoxie. Reiese că **marile religii** ale omenirii sunt următoarele şase: budismul, iudaismul, creştinismul, hinduismul, maniheismul şi islamismul (mahomedanismul). După apariţia occidentului - iudaismul şi creştinismul, celelalte patru sunt religii orientale.

La acestea se mai adaugă: taoismul şi confucianismul în China antică, budismul Zen în Japonia, religiile tibetane (lamaismul), mazdeismul lui Zarathustra în Iran, orfismul în antichitatea greacă ş.a.

2. MARILE RELIGII OCCIDENTALE

2.1. Antichitatea greacă: a) orfismul (sec. VII î. de Hr.); b) Platon (427-347 î. de Hr.); c) Plotin (204-270)

a) **Orfismul** este un curent religios din Grecia antică apărut în sec. VII î. de Hr. sau chiar mai devreme, întemeiat de poetul mitic Orfeu. Istoria religiilor îl consideră curentul iniţiatic al spiritualităţii greceşti care traversază, în secret, întreaga Antichitate, întrucât răspundea unei aspiraţii mistice profunde. Orfismul proclama ideea dualismului suflet-corp, considerând corpul ca „temniţă a sufletului", precum şi credinţa în metempsihoză.

Bazat pe o cosmogonie apropiată celor din Egipt şi Orient, orfismul consideră că universul a luat naştere din oul cosmic, din care ar fi ieşit „primul născut" al zeilor, strălucitorul Phanes care este, în acelaşi timp, Eros, zeul iubirii. Androgin, Phanes a putut procrea de unul singur o primă generaţie divină. Un mit orfic explică originea omului şi condiţia sa. Urmărind eliberarea Spiritului, devenit Suflet, suflu de viaţă, înainte de a se încarna într-un corp, orfirsmul a suscitat un mod de viaţă ascetic, sprijinindu-se pe purificări şi pe numeroase interdicţii.

b) **Platon** (427-347 î. de Hr.) este considerat fondatorul primei şcoli de filosofie. Gândirea acestui discipol al lui Socrate (469-399 î. de Hr.) i-a inspirat nu numai pe filosofi, dar şi pe teologii şi pe misticii din întregul Occident. Platon a întemeiat la

Atena, în jurul anului 387 î. de Hr., în grădinile lui Academos, prima şcoală de filosofie numită **Academia,** care a cunoscut imediat un imens succes.

Opera lui Platon ne-a parvenit sub formă de **28 de Dialoguri**, în care maestrul Socrate îl face pe interlocutorul său să descopere adevărul, el însuşi şi prin el însuşi. Fiecare dintre noi posedă, în el însuşi, reminiscenţe ale unei cunoaşteri anterioare, dar uitate. Aceste reminiscenţe, Ideile, sunt la originea a tot ceea ce spiritul poate concepe. Noi le-am completat înainte de a ne naşte, ceea ce ilustrează faimosul **mit al peşterii**, în care suntem prizonieri şi legaţi astfel încât nu putem vedea decât umbrele realului. Dar cel care izbuteşte să scape de legăturile sale poate ieşi din peşteră, pentru a contempla lucrurile aşa cum sunt ele, ca şi soarele care le luminează. Scopul vieţii este eliberarea **sufletului nostru nemuritor**, datorită dobândirii armoniei interioare („kosmos") şi a aspiraţiei spre Absolut.

Platon a codificat în miturile conţinute în dialogurile sale o întreagă ştiinţă religioasă privind supravieţuirea sufletului, metensomatoza, cosmologia şi cosmogonia. Analizate unul în continuarea celuilalt, miturile platonice ne descriu cum a căzut sufletul individual în închisoarea corpului, cum se poate el elibera din această închisoare practicând „viaţa filosofică", ce ar consta în separarea sistematică de dorinţele trupului, cum răsplata postumă a sufletului depinde de felul de viaţă pe care l-am dus pe pământ. Ca şi unii iatromanţi greci (**iatromant: iatros** - „vindecător" şi **mantis** - „ghicitor"; profet şi vindecător) şi, ca şi puritanii orfici, se pare, Platon pune **metensomatoza (reîncarnarea)** sufletului în mai multe trupuri, apare deosebit de **metempsihoză** care ar fi **animarea** mai multor trupuri succesive de către un suflet) în centrul scenariului său religios. Într-devăr, sufletul filosofului desăvârşit va avea şansa de a fi trimis în regiunile superioare ale cosmosului spre a contempla timp de câteva mii de ani Ideile eterne, după care va fi din nou expus contactului degradant cu un trup nou. Dacă el îşi învinge trupul vreme de mai multe reîncarnări succesive, sufletul va rămâne în veşnic contact cu Ideile incoruptibile. Dar dacă nu rezistă dorinţelor trupului, el va sfârşi prin a renaşte în condiţii din ce în ce mai defavorabile: la limita inferioară a treptelor reîncarnării masculine se află tiranul (M. Eliade, I. Culianu, 1993, p. 162-163).

În tradiţia platoniciană, **filosofia este o religie şi religia o filosofie**. Este doar o chestiune de accent dacă o anume branşă a platonismului se va dezvolta într-o direcţie mai abstractă sau va sfârşi prin a se deschide cultului şi misterului. Într-un anume sens, creştinismul păstrează termenii dualismului platonician suflet-trup, precum şi o eshatologie platoniciană simplificată; în centrul său se află **Logosul platonician**, miez al lumii ideilor, care s-a făcut om ca să ia asupra sa păcatele oamenilor. Recentele încercări de a degaja creştinismul de cadrul său platonician dualist sunt menite eşecului.

Filosofia lui Platon a luminat nu numai întreaga filosofie greacă posterioară, a cărei ultimă şcoală a fost a neoplatonicienilor, la sfârşitul Antichităţii, dar şi **creştinismul din primele secole**. Pentru creştinism, Ideile deveneau adevărurile divine eterne, iar naşterea, în această lume, descrisă de Platon ca o cădere, corespundea păcatului originar. **În ochii creştinilor, Platon apărea ca un precursor.** Această consideraţie a favorizat supravieţuirea scrierilor sale care, prin intermediul Bizanţului, au in-

fluenţat şi filosofia islamului, mai ales sufismul arabo-persan. Influenţa lui Platon şi a neoplatonicienilor este vizibilă până şi în **Kabbala** ebraică (Kabbala - învăţătură esoterică a iudaismului, apare în sec. al II-lea).

c) **Plotin** (născut în Egipt, 204-270 d. Hr.), marele mistic grec de la sfârşitul antichităţii, este reprezentantul principal al **neoplatonismului,** conducător al unei şcoli proprii la Roma. Cu Plotin filosofia lui Platon a devenit **o doctrină de salvare, neoplatonismul**, care a luminat ultimele secole ale păgânismului şi primele secole ale creştinismului.

Scurtele sale tratate, în număr de cincizeci şi patru, au fost adunate într-un tot coerent de către Porphyrios (cca 232-304 d. Hr., discipolul lui Plotin), care le-a grupat în **şase cărţi,** fiecare cuprinzând câte nouă tratate, **Eneadele.** Prima carte este consacrată cu precădere omului, a doua şi a treia lumii fizice, a patra Sufletului, a cincea Inteligenţei şi a şasea Unităţii. Datorită lui Proclus (410-485, ultimul filosof neoplatonician de seamă, transformă filosofia într-o practică teozofică), Sfântului Augustin (354-430) şi neoplatonicienilor, **opera lui Plotin a marcat un întreg curent al gândirii creştine.** Învăţătura lui Plotin concepe un sistem complet de interpretare a lumii şi a lui Dumnezeu. Din supraabundenţa lui Unu, principiu al Fiinţei primordiale divine, lumină pură, se difuzează prin emanaţie - Plotin spune prin „procesiune" - o a doua substanţă, care este în egală măsură Fiinţă, Inteligenţă şi Lume inteligibilă. Inteligenţa, care este viziunea lui Unu, produce **Sufletul universal,** care dă viaţă tuturor fiinţelor, fără a se fărâmiţa, ci rămânând intactă în fiecare dintre ele. Filosofia este singura care ne permite să atingem stadiul suprem, în care sufletul eliberat de el însuşi sălăşluieşte în Dumnezeu.

Filosofia lui Plotin a exercitat o foarte vie atracţie asupra filosofilor spiritualităţii, găsindu-şi ecoul în opera lui G.W.F. Hegel (1770-1831) şi a lui H. Bergson (1859-1941). Hegel spune: „Întreaga filosofie a lui Plotin ne conduce spre virtute şi spre contemplarea intelectuală a Eternităţii".

2.2. Iudaismul

IUDAISM - în latina eclesiastică **Judaismus** - „religie a evreilor". Cuvântul provine de la tribul lui Iuda şi desemnează religia lui Israel, poporul ales de Dumnezeu. Apogeu al vechilor civilizaţii semite, religia iudaică reprezintă cea mai tipică formă antică de monoteism. Mai este denumită şi **mozaism,** adică religia lui Moise (Mosheh, sec. 13 î. de Hr.), cel mai de seamă profet legendar al acesteia. Călăuză şi legislator al Israelului, **Moise este considerat, atât de creştini cât şi de musulmani, a fi modelul maeştrilor spirituali şi al misticilor.** Moise a fost mijlocitorul dintre Dumnezeu şi poporul ales. Dumnezeu îi descoperă lui Moise LEGEA pe muntele Sinai. El i-a inspirat pe artişti şi savanţi: în timpul Renaşterii, pe Michelangelo Buonarroti (1475-1564); în epoca modenă, pe Sigmund Freud (1856-1939).

Rolul istoric al iudaismului a sporit faptul că a contribuit substanţial la constituirea ideologică a **creştinismului,** influenţând şi **islamismul.** Cartea sfântă a iudaismului este „Vechiul Testament". Doctrina mesianică a „poporului ales" - care în

creştinism se spiritualizează, prin plasarea viitorului fericit într-o lume transcendentă, „de dincolo" - a avut în iudaism un conţinut predominant pământean, referitor la împlinirea aici, pe pământ, a promisiunilor făcute de Iahve „poporului său" (Iahve este o divinitate fără chip, cu preocupări în domeniul moralităţii). Învăţătura despre lumea de apoi, învierea morţilor, răsplata „de dincolo" se formează mult mai târziu, mai ales în literatura legată de „Talmud" - carte religioasă cu un conţinut tematic divers şi alcătuită în secolele III-V d. Hr în comunităţile evreilor babilonieni şi palestinieni. Talmudul este un vast complex de interpretări teologice, de norme morale, reguli juridico-religioase, care devine codul de reglementare al comunităţilor evreieşti (I.P. Culianu, 1994).

De la Moise aflăm: „Secretele Domnului nostru Dumnezeu ne sunt revelate, pentru totdeauna, nouă şi copiilor noştri, pentru a îndeplini toate spusele legii sale" (Deuteronom).

2.3. Creştinismul

• Universalismul învăţăturii lui Hristos

H. Bergson spune despre creştinism că noi îl respirăm. Are materialitatea aerului. Seamănă cu aerul. Noi suntem creştini fără să vrem. **Şi când suntem atei suntem creştini.** Respirăm creştinismul aşa cum respirăm aerul. După cum declara Mircea Eliade, „creştinismul este încoronarea şi sfârşitul tuturor religiilor". Adică în Hristos se împlinesc şi sfârşesc toate religiile lumii. El este considerat **Maestrul divin.** Dăinuie şi astăzi întrebarea: „Cum a putut oare scurta predicaţie a unui galileean necunoscut să tulbure, timp de două milenii, o mare parte a omenirii?". Acesta este **misterul lui Iisus.** Omenirea recunoaşte în El pe unul dintre cei mai mari maeştri spirituali din istorie, cel care a făcut să triumfe IUBIREA, conceptul fundamental al învăţăturii SALE. Cel care a proclamat „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa", „Eu sunt învierea", dar şi „Am venit să aduc focul pe pământ", nu putea să nu suscite reacţii dintre cele mai contradictorii. Matei precizează că Iisus nu a abolit legea lui Moise, ci a desăvârşit-o, făcând-o mai dreaptă.

Părintele cel mai influent, şi poate cel mai stânjenitor, al Bisericii creştine este fără îndoială Origen (cca 185-254). Creştin şi fiu al unui martir creştin (203), el studiază filosofia cu Ammonios Saccas şi, ca şi Plotin, combate ca platonician pe **gnostici,** de care este totuşi influenţat. Origen scrie înainte de **marile dispute trinitare şi hristologice** din secolul al IV-lea. Ca platonician, el crede în preexistenţa sufletelor, dar doctrina lui nu se confundă cu metensomatoza platoniciană sau hindusă. Suntem într-o epocă în care prevalează încă **traducianismul** lui Tertulian, care crede că un nou suflet este generat de împreunarea psihică a părinţilor.

Importanţa dialecticii celor două curente mari ale primei teologii creştine, **curenul iudaizant şi curentul platonizant,** a fost evidenţiată de R.M. Grant (1970-1986) plecând de la disputele hristologice din Antiohia, în care o hristologie „săracă" îşi măsoară puterile cu o **hristologie „bogată",** de origine platoniciană, dezvoltată de Origen la Alexandria. **Hristologia „săracă"** pare să-şi aibă originile în Apostolul Petru (**Faptele,** 2, 22, 36; 10,38); ea îi cuprinde pe ebioniţi, „săracii", care se sustrag teolo-

giei lui Pavel. Hristologia „săracă" creează temeiurile a ceea ce va fi denunţat mai târziu ca „adopţionism": Iisus Hristos s-a născut om şi el nu va fi adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu decât la botezul din Iordan. Se pune deci accentul pe umanitatea lui Hristos. Dimpotrivă, hristologia „bogată", platoniciană (reprezentată de Iganţiu şi Tatian), subliniază mai ales dumnezeirea lui Hristos. Această hristologie, ce se raliază filosofiei alexandrine a Logosului, va prevala asupra adopţionismului, care va fi condamnat (264-268) în persoana heresiarhului Pavel din Samosata, episcop de Antiohia. Controversele nu devin prin aceasta decât şi mai încrâncenate când creştinismul, la început tolerat (anul 313), apoi încurajat şi adoptat pe patul de moarte de împăratul Constantin (m. 337), va deveni **religie de stat (anul 391)** cu excluderea cultelor păgâne (apud. M. Eliade şi I. Culianu, 1993, 10,4.4., p. 103).

Epoca „**Renaşterii italiene**" (cca 1450-1500) se caracterizează prin ceea ce s-a numit „sincretismul platonician", adică ideea, deja susţinută de Sf. Augustin (354-430), a unei „revelaţii primordiale" a lui Dumnezeu dată primilor oameni care au locuit pământul, revelaţie ale cărei urme se regăsesc în toate vechile religii şi care este interpretabilă în termeni platonicieni. Pentru Marsilio Ficino (1433-1499) şi pentru emulul său Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) aceasta înseamnă că Hermes Trismegistos, Zoroastru, Moise şi Orfeu erau pentru acelaşi motiv depozitarii unuia şi aceluiaşi adevăr ocult. Acest adevăr se exprimă în magia neoplatoniciană şi arabă, ca şi în cabala ebraică, descoperită de Pico della Mirandola.

Teologia creştină constituie un sistem care se poate descrie în termeni perfect sincroni (I. Culianu, 1990, 10.7). Istoria ei formează, la rându-i, un alt sistem care întreţine cu primul raporturi complexe de interdependenţă. Una din particularităţile creştinismului este aceea de a accentua în mod felurit raporturile complexe, din **Sf. Treime,** dintre cele trei personaje aflate în stranie relaţie trinitară (Tatăl, Fiul, Sf. Duh) şi între această Trinitate de dominanţă masculină şi un personaj feminin (Fecioara Maria), care are la rândul său, ca fiecare persoană a treimii, o relaţie ce nu se lasă uşor surprinsă. Pe de altă parte, persoanele Treimii sunt angajate în diferite dimensiuni, stabilind astfel numeroase combinaţii între ele sau în interiorul fiecăreia, potrivit dimensiunii pe care o reprezintă. Din punct de vedere ierarhic, persoanele trinitare pot fi descrise ca egale sau inegale şi deosebirile dintre ele pot fi precizate în mai multe moduri.

Unitatea în Treime este detaliat explicată şi subtil interpretată de către francezul Jean Delumeau (1996, p. 41-49). În însuşi Dumnezeu, Unul nu exclude pe Celălalt, ci îl presupune. Unitatea lui Dumnezeu este atât de desăvârşită - „Supraunitate" avea să spună Dionisie Pseudo-Areopagitul (1993, cap. 2, par 4) - încât nu este o singurătate închisă, ci comuniune; şi deci izvor şi bază a oricărei comuniuni.

Hristos îl revelează pe Tatăl, al cărui Fiu şi Cuvânt (Logos) este el; el respiră imensul suflu al Duhului pe care ni-l împărtăşeşte. El nu încetează să-şi afirme unitatea ontologică cu Tatăl, izvor al divinităţii. Aşa cum a subliniat Boris Bobrinskoi (1986,p. 86) în „Misterul Treimii", Hristos nu există decât prin această cunoaştere pe care Tatăl i-o face despre el însuşi, nu se cunoaşte decât în relaţie cu Tatăl. El îi învaţă pe ucenicii săi să-l numească pe Dumnezeu Avva, Părinte - cuvânt de o incredibilă familiaritate, un diminutiv copilăresc. Cuvântul acesta, ne explică Boris

Bobrinskoi (1986), exprimă fiinţa filială a lui Hristos, taina aceasta în inima lui Dumnezeu care dezvăluie chemarea încrezătoare a unui copil. Este ca şi cum - observă J. Delumeau (1996, p. 43) - s-ar fi deschis monada divină, relevând o viaţă secretă care este iubire. Dumnezeu Cel Unic nu este singur. Tatăl îl face pe Fiul său să existe în veşnicie, Celălalt al Său, în Duhul său. Existenţa lui Hristos este o existenţă în Duh.

Trinitatea constituie astfel **rodnicia inepuizabilă a Unităţii**. De la ea vine orice unificare şi, totodată, orice diversificare. Din unghiul de vedere al **psihologiei sinergetice** (Ion Mânzat, 1991 - a şi b), unificarea componentelor şi diversificarea lor sunt două operaţii opuse dar complementare, specifice sistemelor dinamice şi complexe caracterizate prin autoorganizare şi sincronizare. Datorită Sfintei Treimi, după cum spune Dionisie Pseudo-Areopagitul (1993. cap. 4, par, 7), „Toate lucrurile sunt unite şi distincte, identice şi opuse, asemănătoare şi neasemănătoare, contrariile comunică şi elementele unite nu pot fi confundate". Este o surprinzătoare intuiţie a co-operărilor de tip sinergic. Grigorie de Nazianz, supranumut Teologul (cca 330 - 390 d. Hr.), evocă Sf. Treime ca pe **mişcarea nemişcată** prin care Unul nu rămâne închis în singurătatea lui şi nici nu se pierde în efuziuni panteiste. Însăşi plenitudinea sa implică prezenţa în el a Celuilalt, deopotrivă egal în nesfârşire şi totuşi deloc exterior. „Al Treilea", Celălalt care nu este Altul, asigură coincidenţa unităţii absolute cu diversitatea absolută.

Fiecare persoană nu este deci o **parte** din Divinitate, o substanţă, ci o modalitate unică, incomparabilă, de **a primi şi a da unitatea divină**, o modalitate unică de a fi Dumnezeu. „Fiecare persoană conţine unitatea prin relaţia sa cu alţii, nu mai puţin prin relaţia cu sine însuşi" (Ioan Damaschin, 675-749 d. Hr.). Izvorul divinităţii, principiul unic al Fiului şi al Duhului, „vlăstare divine ale Divinităţii născătoare, (...) florile Ei" (Dionisie Pseudo-Areopagitul, 1993, cap. 2, par. 8), este Tatăl.

J. Delumeau (1996,p. 46) observă că presimţim această taină a trinităţii în orice întâlnire adevărată. El arată că ne putem întreba, pe bună dreptate, dacă în istoria profundă a omenirii, **revelaţia trinitară** nu depăşeşte pe aceea a Persoanei şi a Iubirii, schiţată peste tot, în **Biblie** în mod deosebit. În Hristos se realizează unitatea ontologică a omenirii, sinergia dintre divin şi uman în aceeaşi persoană. Duhul Sfânt asigură **comuniunea** tuturor, sporind în acelaşi timp unicitatea fiecăruia dintre oameni (este cea mai autentică ilustrare a funcţionalităţii principiilor psihologiei sinergetice).

De aceea, datorită acestui sinergism profund omenesc şi profund spiritual, persoana umană nu poate fi niciodată o parte dintr-un tot. Omul este întregul, pentru că „adevărul este întregul" (Hegel). După chipul Persoanei divine pe care o întâlneşte în Hristos, persoana umană este chemată să devină o modalitate unică prin care să existe **întregul** umanităţii şi al universului, primindu-l pentru al da. Această viziune, tainic trinitară, a devenit fără îndoială fermentul istoriei, în care se încrucişează astăzi în mod dureros unificarea planetei şi căutarea diferenţelor. N. Berdiaev (1984, 1992) spune că Dumnezeu s-a dăruit cu totul omului în Hristos şi acum aşteaptă libera revelaţie a omului, răspunsul lui creator în Duhul Sfânt.

Irénée de Lyon (în „Demonstration de la prédication apostolique", **Sources chrétiennes,** nr.62, p. 39-49, apud J. Delumeau, 1996, p. 48) are convingerea că

aceste timpuri ale revelaţiei omului se deschid în Hristos, în Duh şi în libertate, afirmând:

„Iată regula noastră de credinţă, fundamentuul edificiului, tăria modului nostru de a fi.

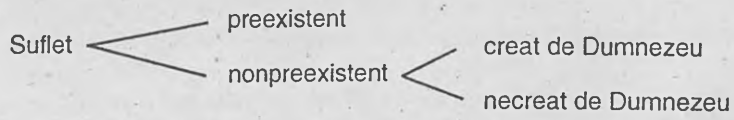
Articolul unu: Dumnezeu Tatăl, necreat, nemărginit, de nevăzut, Dumnezeu, Creator al universului.

Articolul doi: Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Hristos, Domnul nostru, care le-a apărut profeţilor (...) după timpul şi voia Tatălui; prin care toate s-au făcut; care, la sfârşitul timpurilor, ca să recapituleze toate lucrurile, s-a făcut om printre oameni, vizibil şi palpabil, ca să distrugă moartea, să facă Viaţa să ţâşnească şi să realizeze deplina comuniune a omului cu Dumnezeu.

Articolul trei: Duhul Sfânt, prin care au proorocit profeţii, Părinţii au avut revelaţii, drepţii au fost conduşi pe calea dreptăţii şi Care la sfârşitul timpurilor a fost răspândit asupra umanităţii într-un alt fel, ca să-l reînnoiască pe omul de pe tot pământul în vederea unirii lui cu Dumnezeu".

Cea mai bună imagine pentru a-l evoca pe Tatăl, spune religia creştină ortodoxă, este aceea a „inimii": „Fiecare bătaie a acestei inimi este un elan prin care Tatăl se dă. Aceste bătăi trimit spre noi sângele Fiului, adus la viaţă prin Suflul Duhului" (apud. J. Delumeau, 1996, p. 48). Oamenii sunt chemaţi să participe la ritmul acestei inimi.

Marile controverse animologice (cf. I. P. Culianu, 1990, 10. 7. 6) nu sunt mai puţin sincrone, căci ele se manifestă după schema:



Concepţia privind prexistenţa sufletului comportă fie **metensomatoza** clasică platoniciană, fie origenismul, care este o doctrină mai sofisticată, implicând încorporarea sufletului la niveluri diferite ale scării făpturilor, potrivit meritelor sau scăderilor sale. Dacă sufletul nu este preexistent, el este sau creat din nou de Dumnezeu (concepţie care va sfârşi prin a fi ortodoxă), sau provine din multiplicarea sufletelor părinţilor (**traducianism** - concepţie susţinută de Tertulian, care a avut la început prioritate asupra celeilalte concepţii creaţioniste).

I. Culianu face o rapidă trecere în revistă a **bogatei tradiţii mistice creştine**, care poate fi concepută ca o formă de **ascetism contemplativ platonician**, însoţindu-se cu activităţi devoţionale, uneori liturgice (vezi, de exemplu, M. Eliade, I. Culianu, 1993, 10. 9., p. 125-128). În bogata sa istorie, misticismul creştin îmbrăţişează aproape întreaga fenomenologie mistică posibilă, punând mai degrabă accentul pe extaz decât pe introspecţie. Experienţa mistică tinde la unirea cu Dumnezeu în uitare totală de lume şi de trup. La început, Origen dă cadrul interpretativ al unei astfel de experienţe, dar aceasta se va îmbiba tot mai mult de neoplatonism, fără să-şi piardă însă dimensiunea specifică a **dragostei,** care o distinge de neoplatonism. Dionisie Areopagitul, ucenic al apostolului Pavel, inaugurează o formă de misticism care, prin

insistenţa asupra caracterului incognoscibil al lui Dumnezeu (teologie negativă sau apofatică), inaugurează o tradiţie care, fără a înceta să fie extatică, se aseamănă cu „mistica vidului" prezentă în budism.

Dacă orice mistică a iubirii este, după celebra expresie a lui Toma de Kempis (1380-1471), o „imitaţie a lui Hristos", I. Culianu (1990, 10. 9) găseşte că este necesar să se sublinieze existenţa unei modalităţi a experienţei mistice prin excelenţă feminină, care s-ar putea numi **mistica euharistiei.**

Dacă **în Occident** misticismul evoluează în patru direcţii care se întrepătrund fără demarcaţii categorice (teologie negativă, iubire, mistică speculativă, mistică euharistică), **în Răsărit** el îmbracă un caracter mai tehnic, cu isihasmul întemeiat de Grigore Palamas (cca 1296-1359) care evoluează în direcţia exerciţiilor de vizualizare, de respiraţie şi de meditaţie („rugăciunea inimii"), care amintesc de yoga şi de sufism. Practicat de călugării mănăstirii din Athos, isihasmul s-a răspândit în toată lumea ortodoxă şi mai ales în Rusia, prin intermediul textelor adunate la sfârşitul secolului al XVIII-lea sub numele de **Filocalia.** Instituţia specific rusească de **stareţ, guru şi marabu** ortodox este o interpretare locală a isihasmului. Detalii despre psihologia isihasmului şi despre **rugăciunea inimii** vom prezenta în capitolul IV.

Pavel din Tars (67 d. Hr.), **geniu ideologic al creştinismului, supranumit „apostolul blajinilor", a fost mai întâi persecutor al creştinilor, apoi adept înfocat.** Pe numele său dintâi Saul, el provine dintr-o familie evreiască din diaspora, familie destul de bogată ca să-i asigure o educaţie clasică alături de o solidă instrucţie în tainele Torei (interesante date biografice despre Pavel din Tars redă M. Eliade şi I. Culianu în „Dicţionar al religiilor": vom reda, pe scurt, câteva din aceste date).

Pavel este cetăţean roman şi fariseu. Începe să-i persecute pe creştini, dar se converteşte ca urmare a unei viziuni a lui Hristos înviat, pe drumul Damascului. El nu figurează printre cei doisprezece apostoli, pentru că s-a ataşat mai târziu de creştinism. Activitatea sa misionară constă în propagarea creştinismului în afara iudaismului, printre păgâni. În jurul anului 48 d. Hr., Pavel şi însoţitorii lui, după doi ani petrecuţi în Asia Mică, se îmbarcă pentru Europa. El întemeiază Bisericile din Philippi, din Tesalonic, din Corint. În timp ce partida iudaizantă din Ierusalim concepe creştinismul ca o ramură a iudaismului, cere circumcizia şi respectarea normelor Torei, Pavel ia hotărârea îndrăzneaţă de a emancipa creştinismul de iudaism, opunând regimului Legii **libertatea de care se bucură creştinii sub regimul binecuvântat al Credinţei.** În jurul anului 57 vizitează Ierusalimul şi proiectează călătoria la Roma. El se opreşte în Cezareea, unde este întemniţat vreme de doi ani, dar, recurgând la argumentul cetăţeniei sale romane, cere să-i fie cercetată cauza de împărat în persoană. Astfel, Pavel soseşte la Roma în jurul anului 60. Doi ani mai târziu, el va fi executat, sub domnia împăratului Nero (Tiberius Claudius Drugus Germanicus, a domnit între 54 şi 68 d. Hr.). El a străbătut neobosit Estul Imperiului Roman pentru a anunţa Vestirea cea Bună. Au rămas treisprezece **Epistole** adresate diferitelor biserici, pe care le fondase. În afară de sfaturi privind conducerea lor, ele conţin o expunere a credinţei creştine, de o extremă importanţă, deoarece **Epistolele** sunt anterioare redactării **Evangheliilor.**

Epistolele canonice ale Apostolului Pavel sunt cuprinse în Noul Testament în următoarea ordine canonică: prima grupă - epistole adresate unor comunităţi creştine (Roma, Corint, Gaiata, Efes, Philippi, Colose, Tesalonic); grupa a doua - epistole pastorale adresate unor persoane, dar cu mesaje de valoare generală (Timotei, Tit, Filimon) şi, în final, epistola adresată evreilor, care cuprinde o comparaţie între Vechiul şi Noul Testament prin prisma jertfei lui Hristos pentru mântuirea neamului omenesc. Adresându-se în primul rând păgânilor, Pavel acordă mesajului lui Hristos un **caracter universal**. Mântuirea tuturor depinde de credinţa în Hristos, „noul Adam" care a izbăvit omul de păcatul originar.

Fundamentul credinţei creştine este NOUL TESTAMENT. Expunând misiunea şi mesajul lui Hristos, ca şi naşterea Bisericii, Noul Testament constituie cartea sacră, a cărei autoritate este recunoscută atât de protestanţi, cât şi de catolici şi ortodocşi. **Bibliei,** considerată de creştini **Vechiul Testament**, i s-a adăugat (la începutul erei creştine) **Noul Testament**, care conţine 27 de cărţi, toate scrise în greceşte: cele patru **Evanghelii, Faptele apostolilor**, cele 13 **Epistole** ale lui Pavel, trei Epistole atribuite lui Ioan, două lui Petru, una lui Iacov, una lui Iuda, **Epistola către evrei** şi **Apocalipsa**. Cuvântul „Testament" are aici sensul special de „legământ" încheiat între Dumnezeu şi poporul său, alianţă reînnoită prin venirea lui Hristos, potrivit cuvintelor pe care le-a pronunţat cu ocazia Cinei cea de taină, ridicând cupa cu vin: „Acesta este sângele meu, sângele legământului celui nou, care se varsă pentru cei mulţi".

Evangheliile au fost redactate în sec. I, între anii 70 şi 96-98 după Hristos. **Evanghelie** transcrie cuvântul grecesc **euaggelion,** „vestea cea bună" (vestea Mântuirii prin Hristos), răspândită de apostoli. Deşi, în Noul Testament, Evangheliile apar în ordinea următoare: Matei, Marcu, Luca şi Ioan, critica istorică susţine că prima ar fi Evanghelia lui Marcu, redactată în greceşte, la Roma, pe la anul 70. Între data probabilă a răstignirii lui Iisus, pe la anul 30, şi scrierea Evangheliilor, se pare că s-au scurs între patruzeci şi şaizeci de ani. Principalele precepte evanghelice sunt: iubirea de aproapele, bucuria şi răbdarea în faţa încercărilor. Creştinismul este religia în care Dumnezeu nu primeşte jertfe, ci se jertfeşte pe sine pentru salvarea omului. Calea mântuirii este **dragostea universală**. Paul Valéry (1871-1945) spunea: „La urma urmei, nimeni, înaintea creştinismului, nu spusese că Dumnezeu este dragoste".

Realizând o analiză profundă a **esenţei creştinismului**, Mircea Florian (1993, p. 200-202) constată că „eterogenul" (J. Lachelier, 1993, vol. II), acel „cu totul altfel", mesajul care a asigurat acestei credinţe o vitalitate milenară şi o superioritate greu de contestat, realizează fără echivocuri nota fundamentală a religiei. Învăţătura Noului Testament are ca fundament **aşteptarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ**, pe temeiul raportului de iubire şi de filiaţie: „Dumnezeu e Tatăl, iar fiecare din noi este o Persoană" (A. Harnack, 1903, dezvăluie „valoarea infinită a sufletului uman în creştinism"). Venirea împărăţiei lui Dumnezeu semnifică completa răsturnare a ordinei profane, a întocmirilor pământeşti, este regenerarea vieţii şi a omului după **o nouă rânduială, divină**. Venirea Împărăţiei lui Dumnezeu are semnificaţie autentică numai într-o conştiinţă care crede (am remarca aici că este vorba mai curând de o „transconştiinţă", aptă să se înalţe la acel nivel de înţelegere şi trăire). M. Florian arată că „Împărăţia lui Dumnezeu nu este o realitate politică, ci o realitate spirituală". Noutatea

mecanismului lui Iisus este conceperea Împărăţiei ca interioară, ca spirituală. Prin Hristos dispare aşteptarea în viitor, totul e urcat în conştiinţă, iar conştiinţa se înalţă până la viziunea acestei împărăţii (**umane, dar transconştiente**). După cum se exprimă Harnack (1903, p. 33), Împărăţia lui Dumnezeu e cuvântul lui Dumnezeu, nu e un Tron ce stă deasupra celor ocupate de părinţii acestei lumi.

Creştinismul îşi propune să insereze divinul în uman şi prin aceasta să-l înalţe pe om, nu să-i dezumanizeze. Dispreţul faţă de bunurile materiale şi faţă de mărimi, condamnarea bogăţiei, preţuirea valorilor spirituale şi renovarea sufletului prin pocăinţă şi renunţare sunt virtuţile creştinismului, care **îl înalţă pe om la nivelul demnităţii sale**. Creştinismul „este o nouă înţelepciune", o „înţelepciune a morţii", poate o „nebunie", care însă deschide calea vieţii superioare în veşnicie. Această învăţătură este o „bună vestire", o Relevare a lui Dumnezeu, în mai multe momente, începând cu Moise, continuând cu Profeţii şi culminând cu Încarnarea Fiului lui Dumnezeu, suprema îmbinare a Divinului şi Naturii, transcendentului şi umanului" (M. Florian, 1993, p. 202).

Cele mai importante sciziuni în interiorul creştinismului au fost două: mai întâi, sciziunea dintre biserica de Apus şi cea de Răsărit (desăvârşită formal în anul 1054), care a dus la apariţia bisericii romano-catolice şi a celei greco-ortodoxe; în al doilea rând, **Reforma,** situată istoric în Europa Centrală şi de Nord la începutul secolului al XVI-lea şi care a dus la apariţia bisericilor protestante: luteranismul, calvinismul, anglicanismul, presbiterianismul ş. a.

Catolicismul (în gr.: **katholikos** - „universal") este reprezentat în lume de Biserica romano-catolică, succesoare a apostolului Petru şi deci fondată de Hristos. Îşi spune romană pentru a sublinia supunerea ei exclusivă faţă de Papa de la Roma (Vatican), căruia i se recunoaşte o autoritate infailibilă în problemele credinţei creştine. Catolicismul recunoaşte purcederea Sfântului Duh şi de la Dumnezeu-Fiul („filioque"), existenţa purgatoriului etc.

Lucian Blaga, în „Spiritualităţi bipolare" (1969, p. 132), menţionează că spiritualitatea creştină ni se prezintă, în ansamblul ei continental şi transcontinental, felurit ramificată. Mai nimerit, după cum crede Blaga, ar fi poate să nici nu vorbim de o „spiritualitate creştină", ci mai curând de o spiritualitate **catolică,** despre una **evanghelică** sau despre una **ortodoxă.** Blaga realizează un foarte subtil şi fecund studiu comparativ axat pe reliefarea diferenţierilor, pe care timpul le-a operat în substanţa creştină. **Poziţia catolică** - observă Blaga (1969, p. 136-146) - admite, alături de **transcendenţa** inaccesibilă, un al doilea centru de cristalizare a vieţii: Biserica, înţeleasă ca „stat al lui Dumnezeu pe pământ". Un capăt al spiritualităţii catolice este alcătuit din **focarul transcendenţei**, iar al doilea capăt din **categoriile autorităţii.** Descoperim în structura cea mai intimă a catolicismului o manifestă voinţă de putere, năzuinţi cezarice, un subtil duh juridic, un aspru duh de disciplină, o neîntreruptă dispoziţie de luptă cu puterile politice şi sociale. Între aceşti doi poli, între transcendenţă şi categoriile sacral-etatiste pendulează necurmat, veşnic trează, viaţa catolică. Blaga (1969. p. 140) recunoaşte însă rolul covârşitor al catolicismului în **procesul de monumentalizare** a stilului romanic, gotic sau al barocului. Catolicismul, înţelegând biserica drept stat universal, a fost un mare creator de **istorie,** căreia a căutat să-i dea

o amploare monumentală. „Dinamica verticalităţii goticului simbolizează pe omul care realizează în sine cerul prin sublimarea lăuntrică... Omul gotic are sentimentul posibilităţii de a participa la transcendenţă de jos în sus" (L. Blaga, 1969, p. 157). Catolicismul a manifestat dintru început „o vădită voinţă de expansiune imperialistă". Misionarii îşi atribuie menirea de a cuceri cu toate mijloacele pe care le oferă argumentul strălucitor şi faptele bune, ameninţarea cu iadul şi făgăduiala fericirii eterne, noi cetăţeni pentru biserică (I. Mânzat, 1996, în vol. Angela Botez (coord.), 1996, p. 281-192).

Dintre cei mai mari maeştri spirituali ai catolicismului trebuie să amintim pe Toma d'Aquino (italian, 1225-1274), Meister Eckhart (german, 1260-1327), Igantio de Loyola (spaniol, 1491-1556) şi pe Pierre Teilhard de Chardin (francez, 1881-1995).

Toma d'Aquino, supranumit „Doctorul angelic", a fost nu numai cel mai mare pedagog al creştinismului medieval şi realizatorul unui solid edificiu teologic, dar şi un maestru al spiritualităţii. Înţelegând importanţa pe care o avea pentru gândirea occidentală, recenta redescoperire a filosofiei lui Aristotel (383-322 î. de Hr.), prin intermediul comentatorilor săi arabi, Toma a întreprins, graţie metodei sale raţionaliste, reînnorirea vechii teologii de inspiraţie platoniciană. Scopul său era să o transforme într-o **ştiinţă riguroasă**, capabilă să răspundă noilor necesităţi intelectuale, pe care le expune în monumentala **Summa Theologiae**, punct de plecare al filosofiei scolastice. El a enunţat principiul „armoniei" dintre ştiinţă, întemeiată pe raţiune, şi religie, întemeiată pe credinţă, afirmând că ştiinţa, filosofia şi religia tind spre adevărul unic, care este adevărul religiei. Toma d'Aquino a fost canonizat de biserica romano-catolică în 1323, iar în 1879 sistemul lui a fost declarat de papă ca filosofia oficială a catolicismului. Influenţa sa s-a exercitat asupra misticilor de obedienţă dominicană, ca Meister Eckhart.

Johannes Eckhart (supranumit **Meister**) este considerat marele maestru al misticii rhenane. Părinte, vicar şi profesor, el realizează o **sinteză îndrăzneaţă** între intelectualismul tomist şi misticismul neoplatonician. Pentru Eckhart, metafizica trebuie subordonată unei învăţături mistice. Geniul lui Eckhart a absorbit în sine neoplatonismul şi teologia negativă şi a ajuns în Apus la o mistică înrudită cu spiritul Indiei. Calea mistică a detaşării lui Eckhart cheamă la eliberarea de orice multiplicitate şi individualitate, de orice existenţă şi la stingerea Eului. El proclamă necesitatea de a ieşi din propria-ţi Fiinţă, pentru a pătrunde în eternitate. Sufletul trebuie apoi să parvină la sacrificiul suprem, la „moartea cea mai intimă" şi chiar să-l piardă pe Dumnezeu, pentru a deveni el însuşi cu adevărat divin. Învăţătura aspră a acestui mare predicator a zguduit pe ascultătorii săi, dar a neliniştit autorităţile. O dată cu învăţătura lui Eckhart realismul mistic bisericesc este înlocuit prin idealism mistic. Întreaga originalitate a culturii germane este predeterminată de Eckhart. În el era deja conţinut Hegel. Influenţa sa universală a fost recent redescoperită. Astfel, actualmente se face legătura între **metoda sa de trezire**, prin metoda vidului interior, şi **metoda maeştrilor Zen** (budismul japonez). Învăţătura lui Eckhart a fost continuată de către doi dintre discipolii săi: Suso (german, 1296-1366) şi Johann Tauler (german, 1297-1361).

Ignatio de Loyola este întemeietorul Companiei lui Iisus, ordin aprobat de papă în anul 1540. Îndrumător spiritual, el a fost unul dintre marii maeştri ai **ascetismu-**

lui creştin. „Exerciţiile" sâle spirituale au îndrumat nenumăraţi adepţi. Mistic de o mare sensibilitate, el a descris în Jurnalul lui contemplaţiile în cursul cărora i s-a revelat esenţa divină, cu mare claritate.

Pierre Teilhard de Chardin, savant şi iezuit (preot şi doctor în ştiinţe), a încercat **să îmbine ştiinţa şi religia** într-o perspectivă comună, a propovăduit întronarea lui Hristos, în plină glorie, stadiu final al evoluţiei. Om de ştiinţă şi evoluţionist convins, Teilhard ajunge la o perspectivă vertiginoasă şi mistică, nu numai în privinţa destinului uman, trecând la **transuman,** dar şi în cea a întregului cosmos, care tinde spre o ultimă convergenţă, „punctul Omega", de la care Dumnezeu ni se dezvăluie, ca viitor unic şi absolut. Vestea domniei finale a lui **Hristos cosmic** - aşa cum apare ea la Sf. Pavel şi la Părinţii Bisericii - este astfel confirmată într-o perspectivă evoluţionistă. Această **trecere de la fizic la metafizic** este puternic structurată fenomenologic şi dialectic, în viziunea unui poet şi filosof mistic („Mediul divin", 1957).

ORTODOXIA

Cuvântul **ortodoxie** înseamnă în greceşte „opinie dreaptă" şi desemnează mai ales Biserica de Răsărit, de limbă greacă, considerată a fi păstrat mai bine moştenirea creştinismului din primele secole. După anul 1453, dată a cuceririi Constantinopolului de către turci, Biserica s-a împărţit în multiple biserici supranumite autocefale, adică independente, mai ales slave. Actualmente, ortodoxia, care numără cca 160 de milioane de credincioşi, este reprezentată de Biserica greacă, de Biserica rusă şi de diferite biserici balcanice (bulgari, români, sârbi etc.), dar, în acelaşi timp, ea a emigrat, cu milioane de ortodocşi, în America de Nord şi până în Japonia şi în Africa.

Lucian Blaga (1969, p. 137-154) arată că viaţa spirituală ortodoxă îşi are **bipolaritatea** ei specifică, din nenorocire încă niciodată destul de clar remarcată până acum în studiile comparative. În ortodoxie, ca şi la catolici sau la protestanţi, se remarcă acelaşi proces de asimilare în grad cu transcendentul a unor categorii „vremelnice". În ortodoxie Blaga găseşte o împărţire sau o pendulare a vieţii sufleteşti între **transcendenţă** şi categoriile „organicului": viaţa, pământul, firea. Biserica nu este stat autoritar, ci un „organism", o „unitate a totului", în care este cuprins nu numai omul, ci şi viaţa şi creatura vegetală. Pentru ortodocşi, biserica nu este o simplă organizaţie în expansiune, ea are din capul locului un aspect cosmic. Ortodoxul participă la totalitatea bisericii ca membrul unui organism la viaţa întregului organism. Ortodoxia a adoptat părerea: „Credinţa trebuie să crească în om ca o floare şi să prindă, prin puterea ei proprie, ca un descântec. Credinţa nu trebuie impusă cu ispita unor străluciri exterioare sau cu forţa argumentului, nici moşită ca un făt neisprăvit. Ea se naşte de la sine. Destinul ei este de creştere, ca al plantei" (Blaga, 1969, p. 149).

Sensul Bisercii ortodoxe şi viaţa liturgică a ortodoxiei sunt relevant prezentate de către Jean Delumeau în „Religiile lumii" (1996, p. 158-160). Biserica ortodoxă este Trupul lui Hristos, Templul Duhului Sfânt, Casa Tatălui. Fundamentul ei este reprezentat de Evanghelie şi de Euharistie. **Viaţa liturgică**, care implică slujbe foarte lungi şi ample, nu înseamnă numai prilej de Bunăvestire, dar şi o participare la viaţa reînnoită. Biserica ortodoxă a păstrat ritualul bizantin, organizat în realitate pen-

tru prima oară la mânăstirea palestiniană a Sfântului Sava. Aceasta cuprinde texte din primele secole ale creştinismului. Ciclurile liturgice se întrepătrund într-o simfonie complexă. Totul este animat de ciclul pascal, totul culminează cu Paştele, „sărbătoarea sărbătorilor", atunci când răsună fără încetare refrenul: „Hristos a înviat din morţi/Cu moartea pre moarte călcând/Şi celor din mormânturi/Viaţă dăruindu-le".

Poezia liturgică reia fără încetare, până la interpretările „tipologice" ale **Vechiului Testament**, ritmul fundamental al morţii şi al Învierii, al Crucii şi al slavei. Prin „iubire nebună", Cel de Nepătruns se lasă simţit, Cel de dincolo de esenţă devine mic copil, „Viaţa moare" ca să înviem noi.

O frumuseţe de tip special, care ţine de „spiritualitatea trupească" şi de simbolism, împacă şi luminează toate facultăţile prin cânt, icoană, lumina candelabrelor şi a lumânărilor, mirosurile, gesturile de închinare şi prosternare. Transfigurarea simţurilor prin frumuseţea care „face să se nască orice comuniune" (Dionisie Areopagitul), durata însăşi a slujbelor, urmărite în picioare în cele mai multe dintre bisericile ortodoxe, toate acestea au ca urmare o interiorizare, toate acestea trezesc „inima".

Totul se întâlneşte în **icoana** în care ortodoxul se revelează ca sălaş al lui Dumnezeu, chip al veşniciei. În icoană nu există un izvor vizibil al luminii şi nu este nici întuneric. Totul pare însorit interior şi perspectiva se inversează: spaţiul, în loc să se închidă ca o inchisoare, se deschide spre infinit. Ca şi stareţul, sfântul reprezentat de icoană nu se interpune, el ne trage după el în rugăciunea lui, ne face să intrăm în **communio sanctorum**. Icoanele şi frescele acoperă nu numai zidurile bisericii şi în mod deosebit iconostasul, ci în fiecare casă formează un fel de altar domestic, ceea ce ruşii numesc, „colţul cel frumos". Orice moment important din viaţă - botezul, căsătoria sau moartea - este binecuvântat printr-o icoană (J. Delumeau, 1996, p. 159).

În această lume prea plină, prezenţele personale transfigurate se înscriu nu numai prin icoane, dar şi prin moaşte, adică prin „ceea ce a rămas" dintr-un trup sfânt. Mormintele martirilor erau venerate încă din secolul al II-lea. Această venerare s-a extins apoi la toţi cei care, prin viaţa şi moartea lor, au fost martorii lui Hristos. În general, în creştinism, religie a Întrupării şi a Învierii, trupul mort a încetat să fie considerat impur şi cimitirele, departe de a fi separate de aşezările locuite, şi-au făcut loc în inima satului sau a oraşului, lângă biserică, ba chiar lângă altarul în care Cuvântul care s-a întrupat este sărbătorit pentru Sfânta Euharistie „pentru viaţa lumii". Credinţa ortodoxă afirmă că unirea cu Hristos, integrarea baptismală şi euharistică în „trupul Său de Viaţă" face ca harul Duhului Sfânt să pătrundă în toată fiinţa omului, nu numai în sufletul lui, ci în însăşi materia trupului (şi de aici în materia lumii). Trupul mort, de unde respectul care îi este arătat, este un germene de înviere: în mod deosebit trupul Sfântului, în care separarea contra naturii a sufletului de trup, caracteristică stării de după moarte, este depăşită printr-o anticipare a celor de pe urmă. **Venerarea moaştelor** este deci, în această tradiţie, comuniunea cu o prezenţă personală plină de forţa Învierii, aşa cum stau mărturie vindecările celor care se produc adesea în preajma lor. În „taină", mai mărturiseşte învăţătura ortodoxă, **materia moaştelor** este deja materia Noului Ierusalim. De aceea moaştele sunt aşezate într-un altar în care se slujeşte Sfânta Euharistie, deci acolo unde Împărăţia lui Dumnezeu vine la noi într-o cantitate mică de materie transfigurată. Pentru teologia şi sensibilitatea ortodoxă, moaştele, icoanele, împărtăşirea cu „lucrurile sfinte" şi comuniunea sfinţilor sunt inseparabile.

În ortodoxie **în centrul comuniunii sfinţilor se află Maica Domnului**, care este prezentată diferit de „Notre Dame" (apud J. Delumeau, 1996, p. 163-164). Maria, „Maica Domnului", este prezentă pretutindeni în mod direct, în biserica ortodoxă, atât în **theotokion** care, cu invocarea Sfintei Treimi, închide orice imn liturgic, cât şi în numeroase icoane: „Fecioara însemnată", bust cu mâinile ridicate, cu un medalion pe piept care îl reprezintă pe Prunc, ilustrare a profeţiei („O Fecioară va naşte un Prunc"); **Hodiguitria**, „aceea care călăuzeşte" şi îl arată pe Hristos în picioare, depărtându-se de ea; „Fecioara blândeţii", cea mai iubită, cea mai cunoscută, care îşi lipeşte faţa de Faţa lui Hristos, copil şi adult în acelaşi timp. Se observă că Mama este aproape întotdeauna în umbra Fiului ei. Singura dogmă pe care o cunoaşte Biserica ortodoxă referitoare la Maria este aceea dată de Efes (431), în care a fost confirmată **Theotokos**, Maica lui Dumnezeu, o dogmă cu scop pur cristologic.

„Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu", le place să spună Părinţilor fondatori. Pot fi corelate două icoane: „Fecioara cu Pruncul" şi „Adormirea Maicii Domnului" (care în Apus se numeşte „Răpirea la Cer a Mamei lui Dumnezeu"). În prima, îl ţine în braţe şi îl apără pe Prunc, îl primeşte pe Dumnezeu în numele întregii omeniri, în ea şi prin ea Dumnezeu devine om. În „Adormirea Maicii Domnului" totul este invers: Maria este întinsă, moartă, rămăşiţele ei pământeşti, o crisalidă neagră, barează compoziţia orizontal. Dar spaţiul morţii se deschide, apare Hristos, victorios, verticală de lumină care face din icoană o cruce de slavă. El ia în mâini sufletul Mamei Sale. Îşi lipeşte faţa de faţa acestei femei-prunc, sămânţă a creaţiei transfigurate. „Tu ai trecut spre Viaţă toată, tu care eşti Maica Veţii", cântă liturghia ortodoxă.

Astfel, fiinţa bisericească şi cea marială coincid, urmând o ontologie a tainei şi iubirii. Maria este Maica Domnului devenit om şi deci şi a oamenilor chemaţi să devină Dumnezeu. Pavel Florenski (1975, p. 231) a putut spune că Maria reprezintă „inima" Bisericii: „Dacă Domnul este Capul Bisericii, plecata lui Maică, ce dă binecuvântarea lui Dumnezeu, este cu adevărat **inima Bisericii**, prin care aceasta împărtăşeşte mădularele şi darurile Sfântului Duh, ea este cu adevărat aceea care dă viaţă, izvorul de viaţă dătător". Multe icoane o reprezintă pe Maria cu trupul ca o fântână, multe mânăstiri sunt aşezate sub patronajul „Fecioarei «dătătoare de viaţă»"

Referindu-se la „Fecioara şi Sfinţii în ortodoxie" Serghei Bulgakov (1994, cap. VIII, p. 119-128) arată că Biserica ortodoxă venerează pe Fecioara Maria ca pe cea care este „mai cinstită decât Heruvimii şi mai preamărită fără de asemănare decât Serafimii", ca pe cea care este superioară oricărei făpturi. Biserica vede în ea pe Maica Domnului, cea care, fără a se substitui unicului Mijlocitor, mijloceşte înaintea Fiului pentru tot neamul omenesc. Iubirea şi veneraţia faţă de Fecioară reprezintă sufletul pietăţii ortodoxe, inima ei, ceea ce încălzeşte şi însufleţeşte trupul întreg. Perfecta reuniune a divinului cu umanul în Hristos este legată de sfinţirea şi de proslăvirea naturii omeneşti, adică în primul rând a Maicii lui Dumnezeu, Biserica nu separă niciodată pe Maica de Fiu, pe aceea care a întrupat de Acela care s-a întrupat.

După cum menţionează S. Bulgakov (1994, p. 120), în Maica Domnului s-a realizat ideea Înţelepciunii dumnezeieşti în creaţia lumii; ea este Înţelepciunea în lumea creată; în ea s-a „justificat" Înţelepciunea divină şi astfel veneraţia Fecioarei se

confundă cu a Înţelepciunii divine. În Fecioară s-a unit Sofia cerească şi Sofia lumii create, Sfântul Duh şi ipostaza omenească. Trupul său a devenit complet spiritual şi transfigurat. Ea este justificarea, scopul şi înţelesul creaţiei; ea este, în acest înţeles, slava lumii. În ea Dumnezeu este deja „totul în toţi".

În privinţa **raporturilor ierarhice dinăuntrul Treimei** poziţia ortodoxă afirmă că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt trei ipostaze care împărtăşesc aceeaşi fiinţă sau substanţă (**ousia**) şi aceeaşi energie (**energeia**). Între poziţiile pe care ortodoxia le exclude sunt: **subordinaţianismul,** care susţine că Hristos este inferior Tatălui; **pneumatohismul,** un curent combătut de Vasile cel Mare în secolul al IV-lea, care pretinde că Sfântul Duh este inferior Tatălui şi Fiului; **modalismul,** după care Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt o singură persoană cu trei nume. Modalismul are drept consecinţă **patripasianismul,** care afirmă că, întrucât Hristos este Dumnezeu, Tatăl lui a suferit şi a murit pe cruce împreună cu el. După cum remarcă I. Culianu (1990, 10.7.5), ierarhia trinitară poate fi studiată în perspectivă sistematică, sincronă (chiar **sinergetică**!), potrivit dimensiunilor identitate-nonidentitate, superioritate/inferioritate etc.

Referindu-se la diferenţele dintre confesiunile creştine în ceea ce priveşte necesitatea factorului intelectual în structura credinţei, Mircea Florian (1993, p. 135-137) subliniază o deosebire între catolicism şi ortodoxie. Catolicismul îndeamnă să se reziste exagerării, care neagă valoarea intelectuală a credinţei, sub pretextul că aceasta tinde a satisface numai inima şi nu şi gândirea. **Ortodoxia** n-a îmbrăţişat subiectivismul şi iraţionalismul, ci, fidel tradiţiei marilor părinţi, „a propovăduit o congruneţă cât mai desăvârşită între credinţă şi raţiune, posibilitatea de a transforma credinţa în ştiinţă (Gnosis), chiar dacă se concede în cele din urmă că rămâne un rest de credinţă opac înţelegerii, un mister refractar sforţărilor raţionale".

Luând ca model viaţa consacrată în întregime rugăciunii şi contemplaţiei, a **Părinţilor deşertului** - Macarie Egipteanul (cca 301-392), Evagrie Ponticul (sec. IV), Dorotheea din Gaza (sec. VI), Isaac Syrianul şi Ion Climacos (Scărarul), de pe Muntele Sinai (sec. VII) -, ai căror descendenţi direcţi sunt **călugării**, şi sprijinindu-se pe teologia Părinţilor greci ai Bisericii - Vasile de Cezareea (cca 330-379), Grigorie de Nyssa (cca 335-394), Grigorie de Nazians (cca 329-390) ş.a. -, moştenitori ai filosofiei neoplatonicienilor, spiritualitatea bizantină a luat un deosebit avânt în **marile mânăstiri** (de pe Muntele Sinai, de la Studion la Constantinopol, de la Muntele Athos, în Nordul Greciei). Călugării sunt consideraţi „adevăraţii spirituali", care au părăsit viaţa mondenă pentru o stare celestă, în rugăciune şi asceză. Ei practică asceza, pregătirea pentru **metanoia,** convertire şi metamorfoză a sufletului, şi ajung pe această cale la apatheia, purificare a pasiunilor, şi la **hesyehia,** odihnă în Dumnezeu, în singurătate şi linişte, datorită „rugăciunii inimii" (**isihasmul** este cheia de boltă a credinţei ortodoxe). Ei sunt părinţii spirituali ai comunităţii creştine, căreia ei îi furnizează episcopii, ca şi pe toţi marii săi teologi.

Simeon Noul teolog (949, Galateea; 1022, Palukyton) a fost unul dintre marii maeştri ai spiritualităţii bizantine. Recent redescoperită în Occident, opera sa, care a rămas extrem de vie, ar putea servi cauzei unei reînnoiri spirituale. El însuşi a trăit ceea ce îi învaţă pe alţii, acea reîntoarcere la divin, pe care fiecare o poartă în sine. Corpul trebuie să fie şi el îndumnezeit, iluminat, împreună cu întreaga natură. Gân-

direa cosmică a lui Simeon, asemănătoare cu tantrismul (o formă tardivă a hinduismului şi buddhismului care, în vederea eliberării, pretinde a folosi toate energiile umane, dar numai după ce le-a făcută să sufere o mutaţie), vădeşte un stil foarte modern.

Grigorie Palamas (1296, Constantinopol; 1359, Salonic), supranumit „Salvatorul Bisericii", a enunţat o dată pentru totdeauna filosofia spiritualităţii mistice ortodoxe. Explicând experienţa isihaştilor, Palamas arată că ea provoacă o adevărată metamorfoză a spiritului care, însuşindu-şi inteligenţa, atât cea de origine umană, cât şi cea divină a lui Hristos, reuşeşte să surprindă plenitudinea divină, luând parte la ea. Dacă Dumnezeu este, în esenţa lui, imposibil de cunoscut, el ni se descoperă prin iubire, sub formă de energie, de către Fiu şi prin Sfântul Duh. Această energie trinitară este, în acelaşi timp, unică şi multiformă în manifestările ei; **în Creaţie, Dumnezeu se divide, fără a se multiplica.**

Maxim Mărturisitorul (580, Constantinopol; 662, Lazica) este **teoreticianul îndumnezeirii** omului care a murit ca „mărturisitor" al credinţei. În teoria sa despre îndumnezeirea omului datorită intervenţiei lui Hristos, el susţine că, dacă ea poate fi obţinută la capătul unei lupte îndelungi, ea constituie şi o împlinire naturală, pentru omul care a descoperit propria sa realitate. Omul este mânat, de-aici înainte, de o forţă care-l depăşeşte, dar care se găsea deja în el, în stare latentă; sufletul înţelege atunci că singura modalitate de a-l cunoaşte pe Dumnezeu este de a se uni cu El.

Spiritualitatea ortodoxă a cunoscut o strălucitoare reînnoire în **Rusia secolului al XIX-lea**, ca urmare a traducerii în limba rusă a Filocaliei lui Nicodim Aghioritul (1748, Naxos; 1809, Muntele Athos), renovatorul rugăciunii neîntrerupte a inimii. „Aghiorit" înseamnă „de la Sfântul Munte". Celebritatea lui Nicodim se datorează publicării, în anul 1782, a unei cărţi de mari dimensiuni, realizată în colaborare cu Macarios Notaras, episcop de Corint, **Filocalia** (cuvântul înseamnă în greacă „dragoste de frumos", cu sensul de **splendoare divină**), „în care se vede cum, prin filosofia vieţii active şi a contemplaţiei, spiritul se purifică, este iluminat şi aduce perfecţiunea" (D. Stăniloae, 1992, p. 143). Această culegere de scrieri vechi despre „rugăciunea inimii", de la Evagrie Ponticul până la Grigorie Palamas, a contribuit la renaşterea spirituală a ortodoxiei, mai ales după ce a fost tradusă, în 1973, sub titlul **Dobrotolijubie** de către Paisie Velicikovski (1722-1794). Rezumând operele predecesorilor, Nicodim expune metoda care trebuie urmată, pentru a obţine finalmente unirea cu Dumnezeu. Invocaţia necontenită a numelui lui Iisus permite spiritului să-şi găsească adăpost în inimă; acolo, văzându-şi „chipul impur", el dobândeşte sentimentul umilinţei şi sensul greşelilor sale, se poate despărţi de lume şi elibera de orice gând rău; de-aici înainte el va fi în măsură să se întreţină cu Cuvântul lăuntric, să-l contemple şi să intre astfel într-o stare de beatitudine (J. Gouillard, 1968; Laccarriére, J. 1961). Academicianul Stăniloae a făcut, printr-o muncă asiduă, un serviciu de nepreţuit culturii române, traducând din greceşte foarte multe texte hesicastice, sub titlul general de **„Filocalia. Nevoinţele desăvârşirii"** (12 volume).

PROTESTANTISMUL

Mult timp ţinută în frâu, mişcarea de revoltă împotriva Bisericii s-a propagat cu rapiditate în Europa de nord, dând naştere, în secolul al XVI-lea, unei mişcări de

protest, cunoscută în istorie cu numele de **Reformă.** În anul 1517, cu ocazia scandalului provocat de vânzarea de indulgenţe, a izbucnit, datorită lui Martin Luther, prima manifestare a unei revolte. **Reforma** nu a fost un simplu protest împotriva abuzurilor ecleziastice, ci a fost, în primul rând, o **mişcare teologică de reevaluare** a doctrinei creştine şi a vieţii creştinilor. Reforma a schimbat stilul de viaţă spirituală, laicizând-o, prin suprimarea oricărui mijlocitor între om şi Dumnezeu, făcând, în principiu, din fiecare creştin propriul său maestru spiritual.

Primul şi cel mai mare dintre reformatori a fost Martin Luther (german, 1483-1546), care a trăit intens drama păcatului şi a Mânturii, de unde şi caracterul convingător care avea să atragă mulţimile în jurul lui. El arăta că natura umană este, o dată cu păcatul originar, mânată nestăvilit de cupiditate. Speranţa salvării nu poate veni decât din credinţa absolută în Mântuire şi din **comuniunea** dintre credincios şi Mântuitor. Astfel interiorizat, creştinismul nu mai are nevoie de un magisteriu ierarhizat, care pretinde a fi deţinătorul adevărului şi al salvării.

Jean Calvin (francez, 1509-1564), „cel de-al doilea patriarh al Reformei", mai radical decât Luther, a vrut să organizeze o Biserică purificată şi să creeze o societate nouă şi o înţelepciune nouă, care cuprinde două domenii: cunoaşterea lui Dumnezeu şi cunoaşterea de Sine.

Ulrich Zwingli (elveţian, 1484-1531), reformatorul umanist, a introdus la Zürich noul ideal creştin, trecând de la pacifismul universalist la acţiunea politică şi a murit pe câmpul de bătaie (Kappel, 1531).

Protestantismul s-a ridicat mai ales împotriva autorităţii papale şi a organizaţiei bisericeşti medievale. Teologia protestantă pune un accent esenţial pe mântuirea individuală şi dă o mare dezvoltare, îndeosebi în calvinism, teoriei **predestinării.** În sensul său religios, cuvântul „protestant" a apărut pentru prima dată ca urmare a celei de-a doua diete de la Spira (1529), când prinţi şi oraşe lutherane au protestat împotriva exigenţelor adversarilor săi catolici. De atunci, protestantismul desemnează ansamblul diferitelor curente ivite din Reformă. Protestanţii sunt consideraţi **disidenţii Reformei.** Principiul „sacerdoţiului universal", care face din orice creştin un preot, a avut drept consecinţă naşterea unor **numeroase secte** pe marginea Bisericilor reformate. Astfel, creştinismul s-a divizat şi mai mult. L. Blaga (1969, p. 136-137) arată că „protestantul se zbate, în chinuitor dramatism, între lumea de dincolo şi lumea libertăţii pământeşti". Pentru protestant, categoriile libertăţii sunt asimilate în grad cu valorile transcendente. Dacă în catolicism erau preferate categoriile **autorităţii sacral-etatiste,** categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale **libertăţii:** independenţa convingerilor, deliberarea, problematizarea, fidelitatea, datoria.

Principalele biserici protestante sunt: luteranismul, calvinismul, anglicanismul, presbiterianismul etc.

Protestantismul a reprezentat cadrul de apariţie a unor culte: în Europa - baptiştii, anabaptiştii, quakerii, pietismul şi metodismul; în S.U.A. şi Canada - mormonii, mennoiţii ş.a.

MAEŞTRII SPIRITUALI INDEPENDENŢI

Jakob Böhme (german, 1575-1624), un mare gnostic creştin, a fost persecutat pe când era în viaţă. Acest cizmar autodidact a fost un vizionar, care a lăsat o

operă ce i-a inspirat, de-a lungul veacurilor, pe mistici şi pe filosofi (Angelus Silesius, Ph. Spener, N. Berdiaev ş.a.). Ceea ce i s-a revelat lui Böhme este „misterul divin", secretul creaţiei ivite din esenţă divină, care este „străfundul" (Urgrund) de unde izvorăsc forţele inseparabile ale luminii şi umbrei, ale binelui şi răului, înfruntându-se în drama cosmică, dramă care nu este alta decât viaţa divină, care se îndepărtează de ea însăşi, pentru a se întoarce pentru totdeauna în ea însăşi. Această dramă are loc în lumea angelică, dar şi în natură şi în sufletul omului.

Sören Kirkegaard (danez, 1813-1855) este o conştiinţă a pateticului existenţei şi principalul precursor al existenţialismului creştin. Personalitate singulară, făcută din umbre şi mistere, el reînnoieşte creştinismul formalist al timpului său, reinteriorizându-l. Kierkegaard reaminteşte credincioşilor că creştinismul nu poate fi decât interior, că el este, în esenţa lui, paradox şi scandal; iar necredincioşilor, că existenţa este o tensiune dramatică, care trebuie trăită cu luciditate.

Carl Gustav Jung (elveţian, 1875-1961), cercetătorul profunzimilor psihismului, oferă omului contemporan o metodă de autocunoaştere (individuarea), capabilă să stimuleze potenţialităţile sale ascunse. Prin conceptul de **autorealizare** el poate fi considerat un precursor al psihologiei umaniste americane (A. Maslow, C. Rogers), centrată pe nevoia de împlinire a Sine-lui („selfactualization"). Jung este iniţiatorul unui nou umanism, bazat pe o analiză riguroasă a străfundurilor psihismului uman. Teoria sa asupra **inconştientului colectiv** („mintea strămoşilor noştri"), care se manifestă sub formă de ARHETIPURI (Dumnezeu, mamă, „anima" şi „animus" etc.), este aproape de psihologia hinduismului sau a budismului. Individuarea, ca pulsiune de ordine interioară şi de sens, este comparabilă cu ceea ce este, pentru mistici, imaginea lui Dumnezeu în suflet. În „Psihologie şi religie" (1958) Jung întreprinde o profundă analiză psihologică a experienţei religioase, la care ne vom referi pe larg în capitolul al VI-lea.

3. MARILE RELIGII ORIENTALE

3.1. Hinduismul - o tradiţie multimilenară

Religie actuală a majorităţii locuitorilor din India (80% din populaţie), hinduismul a fost introdus de invadatorii arieni (pe la anul 1500 î. de Hr.). El se sprijină pe cărţile sacre care alcătuiesc Veda, normă a vieţii religioase şi a universului. Lipsit de fondator şi de o Biserică organizată, hinduismul a admis, în interiorul său, diversitatea speculaţiilor filosofice şi a experienţelor misticilor (G. Dumézil, 1993, vol. I), recunoscând validitatea diferitelor căi sau „puncte de vedere" (**darshana**) concepute cu tot atâtea viziuni complementare ale adevărului: **nyāya**, calea dialecticii; **mimāmsā**, studiul ritualului; **sāmkhya**, apropierea cosmogonică evolutivă; **yoga**, tehnica de concentrare; în fine, **vedānta** („sfârşitul", adică îndeplinirea **Vedei**), exegeza metafizică neîntreruptă, care, de-a lungul secolelor, a căpătat o importanţă crescândă şi a ajuns să reprezinte, prin excelenţă, **metafizica hindusă**. Fundamentul hinduismului este **Dharma**, legea divină care suportă şi guvernează orice fiinţă. **Eliberarea** omului nu

se poate obţine decât prin cunoaştere întrucât doar ea rupe legăturile spiritului, doar ea duce la adevărata fericire (**Shankara**). Eliberat, sufletul urcă spre Lumina supremă, care este **Brahman,** şi se identifică cu el.

Vivekananda (Narendra Nath Datta, 1863-1902) a fost propagatorul hinduismului în Occident. El a propagat mesajul maestrului său, Ramakrishna (1836-1886), conferindu-i o valoare universală.

Ghandi Mohandas Karamchand (1867-1948), supranumit **Mahatma** („Suflet mare"), a fost nu numai eliberatorul Indiei, ci şi unul din marii maeştri spirituali ai secolului al XX-lea. El susţine că **nonviolenţa** (ahimsa), refuzul de a răspunde răului cu rău, îţi dă forţa necesară să reziştî în faţa oricărei nedreptăţi. „Adevărul este Dumnezeu", aşa cum „Dumnezeu este adevăr". Credinţa lui Ghandi: „Sper într-o purificare completă a sufletelor".

3.2. Budismul (Buddha)

BUDDHA (cca 566-486 î. de Hr.) - **cel care, o dată ajuns „în lumea Trezirii", ne arată calea.** Acesta este sensul termenului Buddha. Prenumele său era **Siddhartha** („Cel care şi-a atins ţinta"), dar i se spunea de obicei Guatama sau **Sakyamuni, „Înţeleptul din Sakya".** El a devenit primul predicator peregrin care timp de 45 de ani (531-486 î. de Hr.) a străbătut bazinul Gangelui.

Budismul, născut în India, cunoaşte în era noastră (după Hristos) o expansiune extraordinară. În secolul I d. Hr. îşi face intrarea în China, unde are o epocă de aur în secolele IV-IX. Din China, doctrina s-a răspândit în Coreea, în secolul al IV-lea şi de acolo în Japonia (sec. VI). Începând cu secolele VII-VIII Tibetul a primit budismul, adus în ţară de diferiţi maeştri spirituali indieni. În Asia de Sud-Est, doctrina a fost implantată mai întâi în Birmania (sec. V-VI) de către călugări singhalezi, apoi s-a răspândit în Thailanda (sec. XI-XIII), Cambodgia (sec. XIII-XIV) şi Laos (sec. XIV). Dacă hinduismul a rămas o religie naţională, budismul s-a răspândit în aproape toată Asia. Fără a fi nici religie şi nici filosofie, budismul vrea doar să călăuzească pe fiecare om pe drumul înţelegerii realităţii profunde. „Temelia tuturor lucrurilor, ceea ce veghează la ordinea cosmică, ceea ce predomină în toate este „spiritul" (din **Dhammapada**). Doctrina apare, la origine, ca un remediu, ca o soluţie a problemei durerii, bazată pe un diagnostic al condiţiei umane.

Adevărul arian despre **suferinţă,** atribuit lui Buddha, arată: „Naşterea este suferinţă, îmbătrânirea este suferinţă, boala este suferinţă, moartea este suferinţă; la fel tristeţea, necazul, nenorocirea, jalea şi deznădejdea. Să fii împreună cu lucruri ce-ţi displac - aceasta e tot suferinţă. Să nu obţii ceea ce doreşti - e tot suferinţă. Într-un cuvânt, acest trup, această grămadă care se întemeiază pe **aviditate,** iată suferinţa.

Acum iată, fraţilor, adevărul arian despre **originea suferinţei:** ea este dorinţa care trage în jos către naştere, alături de atracţie şi poftă zăbovesc doritoare ba ici, ba colo, şi anume: dorinţa de senzaţie, dorinţa de a te naşte iarăşi, dorinţa de a te mulţumi cu renaşterea.

Şi iată, fraţilor, adevărul arian despre **încetarea suferinţei:** ea este încetarea totală şi nepătimaşă a acestei **dorinţe,** renunţarea la ea, abandonarea ei, eliberarea de ea, absenţa dorului după **această dorinţă".**

Învăţătura lui Buddha nu se opreşte însă la opoziţia dintre viaţa materială şi cea spirituală (L. Kołakowski, 1993, p. 41-42). Nu doar trupul **putrescibil** ne face să suferim, ci însuşi faptul că fiecare încearcă să-şi afirme şi să-şi pună în valoare propria existenţă separată şi iluzorie. Pentru a te elibera de rău nu e suficient să te eliberezi de sclavia trupului, ci trebuie să scapi de toate dorinţele care ne menţin izolarea autoimpusă. Dacă în loc de a ne folosi inteligenţa pentru satisfacerea nevoilor noastre - strădanie oarecum zadarnică, deoarece spirala ascendentă a nevoilor nu se opreşte niciodată -, încercăm să ni le suprimăm şi să realizăm că atât lumea cât şi Eul sunt o iluzie, putem atinge o stare de plenitudine în care nici un fel de fiinţe imaginare nu ne mai întemniţează în iluzoria noastră exclusivitate şi separaţie de divin (I.P. Culianu, 1994, p. 110-124).

Buddha este posesorul celor Patru Adevăruri: **Primul Adevăr** este acela că totul este Suferinţă (**sarvvam duhkham**); **al doilea Adevăr** este că originea Suferinţei este Dorinţa (**trşna**). **Al Treilea Adevăr** este că nimicirea Dorinţei antrenează nimicirea Suferinţei. **Al Patrulea Adevăr** relevă Calea-cu-opt-Ramuri (**aştapāda**) sau Calea de Mijloc care duce la extincţia suferinţei: Opinia, Gândirea, Cuvântul, Acţiunea, Mijloacele de existenţă, Efortul, Atenţia şi Contemplarea. „Adevărul despre calea care duce la încetarea durerii" (al patrulea adevăr din ciclul celor „Patru Adevăruri Sfinte") include trei elemente fundamentale: **moralitatea, concentrarea** obţinută prin practicarea asiduă a meditaţiei care permite spiritului, devenit clar şi lucid, să dobândească înţelepciunea, care este seninătatea deplină şi finalmente **Nirvana** (fuziune cu ordinea cosmică, beatitudine eternă).

3.3. Islamismul (Mahomed)

În egală măsură religie, ordine socială şi civilizaţie, Islamul are ca fundament **Cuvântul lui Dumnezeu**, transmis oamenilor prin Mahomed. Cuvântul **islam** desemnează „supunerea faţă de voinţa lui Dumnezeu", aşa cum este prescrisă în Coran. MAHOMED (Muhammad, cca 571-632) înseamnă în limba arabă „Cel preamărit", „Cel glorificat". Transmiţând oamenilor Cuvântul lui Dumnezeu, care i-a fost revelat, el a pus bazele unei noi religii.

La ora actuală islamul este practicat de aproape un miliard de adepţi, adică aproximativ a şasea parte a omenirii, de pe ţărmurile africane ale Atlanticului până în Indonezia. Dincolo de unele divergenţe, islamul se caracterizează prin unitate în credinţa monoteistă strictă, care se manifestă şi prin uniformizarea practicii religioase, **„cei cinci stâlpi" ai islamului**: (1) mărturia credinţei (shahada) - „nu există alt Dumnezeu decât Alah, iar Mahomed este Profetul său"; (2) cele cinci rugăciuni zilnice (în zori, la prânz, în mijlocul după-amiezii, după apusul soarelui şi în timpul nopţii), rugăciuni precedate de spălarea păcatelor şi însoţite de prosternări; (3) postul din luna **ramadhanului**, de la răsăritul la apusul soarelui, începând cu vârsta pubertăţii şi care comportă interdicţia de a mânca şi a bea, de a avea relaţii sexuale şi de a fuma;(4) zecimea legală - percepută în folosul săracilor şi al orfanilor; (5) în fine, pelerinajul la Mecca, pe care trebuie să-i facă măcar o dată în viaţă orice musulman. Rigoarea şi simplitatea acestor practici şi mai ales credinţa într-un singur Dumnezeu au făcut din islam o religie universală, care a atras mediile cele mai diferite.

3.4. Maniheismul (întemeietor: preotul persan MANES sau MANI, MANICHEUS, cca 216-276)

Maniheismul a îmbinat **zoroastrismul** cu elemente **gnostice, creştine şi budiste**. Răspândită din Spania până în China, învăţătura lui Mani şi-a exercitat influenţa atât asupra esoterismului musuiman, cât şi asupra doctrinei **kathare** (albigenzi, sectă eretică din Toulouse şi Languedoc, sec. XI). Maniheismul se prezenta ca o **gnosă,** sprijinindu-se pe o cosmologie foarte elaborată; ea se baza pe existenţa a două puteri antagonice, aflate într-o continuă luptă. Dumnezeu sau Lumina şi Materia sau Tenebrele, care înseamnă şi cupiditate. Ca urmare a unor episoade dramatice şi a creaţiilor succesive a apărut omul, care a sucombat în faţa forţei Tenebrelor şi, împreunat cu ele, a procreat. Sufletul, în sine luminos, rătăceşte din încarnare în încarnare. Fiind prizonier el nu poate obţine eliberarea sa decât printr-o totală stăpânire de sine şi prin renunţarea la orice violenţă şi la orice murdărie. Numai „aleşii" care-şi impun o astfel de disciplină vor fi eliberaţi la moartea lor. Adepţii erau împărţiţi în auditori (neofiţi) şi desăvârşiţi.

În Evul Mediu, maniheismul a generat numeroase **erezii** creştine (bogomilii, catarii, albigenzii etc.). Maniheismul cerea practicarea **ascezei** şi a celibatului.

4. RELIGIA TRACILOR ŞI A GETO-DACILOR. ZALMOXIS - REFORMATORUL ZEIFICAT

Religia tracilor din Nord este cunoscută graţie reformatorului **Zalmoxis,** care a fost mai apoi zeificat. În Grecia, în secolul al V-lea î. Hr., Zalmoxis era pus în relaţie cu Pitagora şi cu medicina psihosomatică, foarte preţuită de Platon (Charmides 156 d-157 c). Se pare că Zalmoxis provine dintr-un personaj real, un trac care a fost sclav o mare parte din viaţa lui şi a trăit în casa filosofului grec Pitagora. Acolo Zalmoxis a învăţat despre nemurirea sufletului şi despre posibilitatea unei existenţe transcendentale. Mai târziu Zalmoxis a fost eliberat de Pitagora şi s-a reîntors în patria lui unde, a predicat noua concepţie religioasă pe care a învăţat-o de la Pitagora.

Deşi Vasile Pârvan (1982) l-a considerat pe Zalmoxis **zeu ceresc,** criteriile etimologice i-au îndemnat pe cei mai mulţi cercetători să deducă un caracter **htonic** (subteran), ei bizuindu-se şi pe mitul grec al retragerii zeului în peştera subterană; iar H. Daicoviciu („Dacii", 1965) îl consideră zeu al fertilităţii pământului şi al vegetaţiei.

V. Kernbach (1995, p. 685) arată că după ce şi-a redobândit libertatea (după eliberarea sa din condiţia de sclav al lui Pythagoras), Zalmoxis ar fi strâns multă bogăţie şi astfel, cu averea câştigată, s-ar fi întors printre ai săi bogat. Deoarece tracii trăiau în mare sărăcie şi erau lipsiţi de învăţătură, el a cerut să i se clădească o sală de primire unde le oferea ospeţe oamenilor de vază; în timpul ospeţelor îi învăţa că nici el, nici oaspeţii săi, nici urmaşii lor **nu vor muri vreodată, ci numai se vor muta**

în alt loc unde, trăind veşnic, vor avea parte de toate bunurile. În tot acest răstimp, cât îşi găzduia oaspeţii, vorbindu-le astfel, poruncise să i se facă o locuinţă subterană. Când locuinţa a fost gata, el a dispărut dintre traci coborând în adâncimea încăperilor subterane, unde a stat ascuns trei ani. Tracii i-au regretat şi l-au bocit ca pe un mort. Dar în al patrulea an el a apărut iarăşi dinaintea tracilor, făcându-i astfel să creadă tot ce le spunea. Convorbirile au fost interpretate ca ritualuri iniţiatice, iar retragerea într-o peşteră subterană sau un sanctuar ascuns privirilor ca un act iniţiatic. Aceste interpretări aparţin englezului E. R. Dodds (1951) sau grecilor Hellanicos şi Iulian Apostatul.

Însă Vasile Pârvan afirmase structura de zeu celest a lui Zalmoxis, într-o argumentare logică fără cusur (după V. Kernbach, 1995, p. 686); această argumentare a fost susţinută ulterior şi de Mircea Eliade (Paris 1970; Bucureşti 1995). **Sacrificarea** (sacrificiu - „sacrum facere") o dată la patru ani (M. Eliade) sau la cinci ani (H. Daicoviciu), a solului trimis la zeu se producea nu pe pământ, ci **în aer**, ipoteză confirmată de Vasile Pârvan şi reluată de Mircea Eliade. Este preţios raţionamentul lui M. Eliade (1995, p. 63); „sanctuarele dacice de la Sarmizegetusa şi Costeşti nu aveau acoperiş; marele sanctuar rotund de la Sarmizegetusa era dominat de un simbolism celest.

V. Kernbach (1995, p. 686) încearcă să contureze **doctrina zalmoxiană** în următoarele principii: nemurirea ca atare (Herodot) sau numai imortalitatea sufletului (aici neexistând credinţa în metempsihoză); vindecarea prin corelaţia suflet-trup, ceea ce indică ideea omului integral (Platon); ascetismul - urmărind să nu folosească nimic „viu" în hrană, care să se fi bazat pe produse: lapte, brânză, miere etc. (după Strabon, un vegetarianism pitagoreic şi nu influenţa orfismului; Stelian Stoica (1984, p. 21-22) interpretând **Charmides** a lui Platon după care „trupul nu mai e stigmatizat ca purtător al răului", în spiritul integralismului hipocratic, aşa încât „Formula zalmolxiană nu se identifică nicidecum în cuprinsul doctrinei orfice, clădită pe ideea unui **păcat originar**, absentă la daci"; predicarea curajului (Strabon); cunoaşterea astrelor (Iordanes); morala dreptăţii şi a cinstei (Herodot), solul trimis la Zalmoxis nefiind „primit" decât dacă este cel mai bun din generaţia lui; caracterul de mistere iniţiatice şi de preferinţă „intelectuală", al admiterii în tagma iniţiaţilor (Herodot).

Mircea Eliade în „De la Zalmoxis la Genghis-Han" (1995, p. 39-40) arată că dacă înţelegem tradiţia transmisă de Herodot, atunci **personajul Zalmoxis** poate fi descris după cum urmează:

a) el este un **Daimon** sau un **Theos** care „revelează" o doctrină escatologică (**escatologie** = concepţie mitologică despre sfârşitul universului şi despre destinul omului după moarte) şi „întemeiază" un cult iniţiatic de care depinde regimul ontologic al existenţei postmortem;

b) cu alte cuvinte, Zalmoxis nu este o fiinţă supranaturală de tip cosmic sau instituţional, considerat **a se afla** acolo de la începutul tradiţiei, ca alţi zei traci de care vorbeşte Herodot, „Ares", „Dionysos", „Artemis" sau „Hera"; Zalmoxis îşi face apariţia într-o istorie religioasă care îl precede, el inaugurează o nouă epocă de tip escatologic;

c) „revelaţia" pe care el o aduce geţilor este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual foarte cunoscut al „morţii" (ocultarea) şi al „reîntoarcerii pe

pământ" (epifania), scenariu folosit de personaje diverse urmărind întemeierea unor noi ere sau instaurarea unui cult escatologic;

d) ideea centrală a mesajului lui Zalmoxis se referă la supraviețuirea sa sau la nemurirea sufletului.

Toate aceste caracteristici demonstrează caracterul de **zeu ceresc** cu desăvârșire original în panteonul lumii antice.

Credința în nemurirea sufletului n-a încetat să-i intrige pe grecii din secolul al V-lea. Herodot nu găsea formulă mai spectaculoasă de introducere decât prezentându-i pe daco-geți ca pe cei „care cred în nemurirea lor", căci credința lor e că ei nu mor și că cel care piere se duce la Zalmoxis". Autonomia sufletului și câteva fenomene paranormale (extazul, transa cataleptică etc.), care sunt invocate ca probă a transmigrării, îi uimeau și îi pasionau pe greci.

Inițiații în **teletal** ai lui Zalmoxis nu mureau, nu cunoșteau separarea sufletului de corp, ci îl întâlneau pe zeu într-un tărâm paradisiac.

M. Eliade (1995, p. 51-53) nu exclude influența ideilor, tehnicilor sau comportamentului șamanic asupra geto-dacilor. Ca toți tracii, geții cunoșteau și extazul. Strabon relatează că misienii, și probabil și geții, se abțin de la orice aliment din carne, mulțumindu-se cu miere, lapte, brânză și de aceea ei sunt numiți „cei care se tem de Zeu" (**theosebels**) și „cei care umblă prin fum" (**kapnobatai**). Este probabil că expresia „umblători prin fum" se referă la un extaz provocat de fumul de cânepă. În acest caz kapnobataii ar fi dansatorii și vrăjitorii (șamani) misieni și geți care întrebuințau fumul de cânepă pentru a provoca transele extatice.

Așadar în religia geto-dacilor este întotdeauna vorba de o **post-existență fericită** în altă lume care nu aparține geografiei profane, dar care nu există nici unul din Infernele în care se duc umbrele neinițiaților. Cultul lui Zalmoxis era centrat pe o experiență „escatologică", pentru că era susceptibilă de a asigura o post-existență fericită inițiatului într-o lume de dincolo, de tip paradisiac. Iar faptul că Zalmoxis a fost pus în raport cu Kronos sau cu anumiți specialiști ai extazului (extazul fiind considerat ca o moarte provizorie, căci sufletul se presupune că părăsește corpul) a pregătit calea interpretării moderne a lui Zalmoxis ca zeu al morților.

După cum atestă M. Eliade și I. Culianu (1993, 32. 3. 1; 32. 3. 2; 32. 4; 32. 4.1; 32. 4. 2; p. 266, 267, 268), atât în Nord cât și în Sud au fost răspândite două practici: tatuajul și înhumarea văduvelor o dată cu soțul decedat (tracii erau poligami). Dar tatuajul are valori simbolice diferite: în Sud se tatuau cei bogați, iar în Nord femeile și sclavii, în amintirea unei torturi suferite de Zalmoxis. Toți tracii practicau fie înhumarea, fie încinerarea cadavrelor. În Nord era preferată incinerarea. Moartea era sărbătorită ca un eveniment fericit, motivările bucuriei fiind diferite, potrivit izvoarelor. În Nord, reforma zalmoxiană ne furnizează o versiune coerentă cu privire la aceasta.

Interpretatio graeca a lui Zalmoxis îl plasează pe acesta în categoria specială a vizionarilor și vindecătorilor apolonieni cunoscuți sub numele tehnic de **iatromanți** (**iatros** - „vindecător" + **mantis** - „ghicitor"). Principiile religiei lui - nemurirea sufletului, vegetarianismul etc. - sunt apropiate de pitagorism. Legenda sa comportă un scenariu de ocultare și de epifanie care seamănă vag cu acela al zeităților care mor și învie, precum Attis, Osiris și Adonis.

Sub numele de Gebeleizis, Zalmoxis era totuşi un zeu celest (zeul cerului şi al lumii transcendentale). (În opinia unor cercetători, ca N. Bessel, acest Gebeleizis ar fi fost de fapt marele zeu dacic , iar Zalmoxis - numai marele său preot). La fiecare patru ani, geţii îi trimiteau un mesaj prin mijlocirea sufletului unui luptător azvârlit în sus şi lăsat să cadă în vârfurile a trei suliţi. Dacă solul nu murea, trebuia luat totul de la început. Războinicii geţi nu se temeau de moarte. Zalmoxis le propovăduise nemurirea sufletului celui ucis în luptă şi trimiterea sa într-un paradis despre care nu avem aici nici o descriere.

Învăţătura despre nemurirea sufletului a devenit o componentă esenţială în cultura geto-dacilor. Ideea de nemurire a sufletului a fost preluată de poporul român. Acestei idei i s-au adăugat mai târziu elementele de învăţătură creştină.

5. OCCIDENT VS ORIENT: CULTURĂ ŞI RELIGIE (creştinism vs budism)

Cele două culturi mari ale omenirii, sădite şi cultivate în Occident şi în Orient au unghiuri de vedere şi orizonturi diferite, chiar opuse în explicarea omului şi a universului. Nici una nu poate fi împlinită fără cealaltă. În ultima vreme se discută mult despre deosebiri şi divergenţe, dar sunt şi voci care se referă la posibile convergenţe. Complementaritatea celor două opuse este dificil de împlinit datorită diferenţelor dintre cele două orizonturi religioase.

C. Noica („Jurnalul de la Păltiniş", 1991, p. 138) spunea că **Orientul a încercat** prin închiderea în câte o şcoală de înţelepciune **să predea înţelepciune. Occidentul în schimb încearcă să o trezească**. Şi o trezeşte prin **cultură.** Cultura, cu discreţia şi nedeterminarea ei, trezeşte, nu predă.

V. Tonoiu (1989, p. 164) este necăjit pentru că e obligat să asiste la aspiraţiile doar de a depăşi, întru refacerea unităţii, abruptele dihotomii constatate sau artificial instituite între un **Occident rece**, masculin, diurn, inteligent, pragmatic, distrat, dezrădăcinat, orb ş.a.m.d. şi un **Orient cald**, feminin, nocturn, sapienţial, dezinteresat, holist, concentrat, metafizic, iluminat. M. Eliade şi C. G. Jung sunt cele două mari spirite europene care au încercat să arunce punţi de comunicare între cele două lumi.

G. Gusdorf (1986) condamnă etnocentrismul occidental care ar trebui să se deschidă spre un **politeism epistemologic**, care să respecte discordanţele şi discontinuităţile. Occidentul, cândva stăpânitorul planetei, a fost constrâns să renunţe la imperiile coloniale, dar îşi menţine cu disperare imperialismul intelectual.

René Guénon în „**Orient et Occident**" (Paris, 1976) face o analiză comparativă a celor două culturi şi religii. Ştiinţa occidentală este analiză şi dispersie; cunoaşterea orientală este, dimpotrivă, sinteză şi concentrare.

Opoziţia principală existentă astăzi între spiritul oriental şi cel occidental apare ca fiind - după opinia lui R. Guénon (1993, p. 69-70) - **opoziţia dintre contemplaţie şi acţiune**. Nu există nici un popor şi nici măcar un individ care să fie exclusiv contemplativ sau exclusiv activ. Există doar două tendinţe din care una este în mod nece-

sar predominantă, ceea ce face ca dezvoltarea ei să impieteze aparent asupra celeilalte, pentru simplul motiv că gândirea şi cunoaşterea umană, în general, nu pot fi exersate în mod egal şi simultan în toate domeniile şi direcţiile. Dacă considerăm însă contemplarea şi acţiunea ca două faţete **complementare,** adoptăm o optică mai profundă şi mai adevărată pentru că în acest caz opoziţia este conciliată şi rezolvată, cei doi termeni echilibrându-se unul pe celălalt. Este vorba, în fond, de dubla activitate, interioară şi exterioară, a psihismului uman.

Dacă în Occident singură religia şi-a păstrat un caracter tradiţional, deşi cu o tentă sentimentală şi cu intruziuni mundane (profane) care o corup şi o îndepărtează de adevărata intelectualitate, orientalii au metafizică pură, fals interpretată de orientaliştii europeni, după etichete şi clasificări gata făcute. Guénon arată că e vorba de a adapta, nu de a copia pur şi simplu. Ceea ce se preconizează nu este a impune Occidentului o tradiţie orientală, ale cărei forme nu corespund mentalităţii sale, ci a restaura o tradiţie occidentală cu ajutorul Orientului.

În memoriile sale C. G. Jung, în capitolul 11, „Despre viaţa de dincolo de moarte" (Aniela Jaffé, 1996, p. 302-327) pune faţă în faţă occidentalul şi orientalul în planul concepţiei despre viaţă şi despre religie. Astfel, Jung (op. cit., p. 318) menţionează: „Necesitatea mitică a omului occidental cere o imagine evolutivă a lumii, cu **început** şi **ţel**. Ea respinge imaginea unei lumi cu început şi **sfârşit** pur şi simplu, după cum nu acceptă nici concepţia unui ciclu static etern, închis în sine. În schimb, orientalul pare a putea tolera această din urmă idee". În mod clar, nu există un acord referitor la esenţa lumii şi tot aşa nici astronomii n-au putut cădea de acord în această problemă. Occidentalului îi este insuportabilă absurditatea unei lumi exclusiv statice, el trebuie să-i presupună un sens. Orientalul nu are nevoie de această presupunere, căci el o întruchipează. În timp ce primul vrea să desăvârşească sensul lumii, cel din urmă tinde către împlinirea sensului în om şi se dezbară de lume şi existenţă (Buddha).

C. G. Jung (idem) înclină să dea dreptate ambilor; căci omul din Occident pare a fi mai cu seamă **extravertit,** cel din Orient, mai cu seamă **introvertit.** Primul proiectează sensul şi îl presupune în obiecte; celălalt îl simte în sine însuşi. Sensul este însă atât în exterior, cât şi în interior.

Totalitatea inconştientă îi apare lui Jung (op. cit., p. 326) ca veritabilul **spiritus rector** al tuturor fenomenelor biologice şi psihice. Ea tinde către o realizare totală, aşadar, în cazul omului, către o conştientizare totală. Conştientizarea este cultură în sensul cel mai larg şi cunoaşterea de sine este deci esenţa şi inima acestui proces. Orientul atribuie Sinelui semnificaţia divină şi, conform vechii concepţii creştine, cunoaşterea de sine este calea către cunoaşterea Domnului, către **cognitio Dei.**

De la începutul secolului al XIX-lea, **hinduismul şi Occidentul** au exercitat, unul asupra celuilalt, o fascinaţie reciprocă. În contact cu civilizaţia creştină, hinduismul a simţit nevoia să se reînnoiască. A cunoscut atunci o adevărată renaştere, filosofică, dar şi religioasă. Este bine cunoscută fascinaţia şi influenţa filosofiei indiene asupra unor gânditori europeni ca Arthur Schopenhauer (1788-1860), Mircea Eliade (1907-1986) şi Sergiu Al. George.

Vivekananda (1863-1902), după ce a primit o educaţie occidentală, a devenit discipolul misticului Ramakrishna şi a răspândit mesajul acestuia în America şi în Europa. În acelaşi timp societatea teosofică de la Madras (India) pretindea că restabileşte legătura cu străvechile doctrine iniţiatice. Mai recent, Sri Aurobindo (1872-

1950) a încercat să realizeze sinteza dintre gândirea Indiei şi cea a Europei. Reunind tradiţia şi evoluţia, Orientul şi Occidentul, el vesteşte naşterea unui nou om. Astfel, el încearcă să exprime „o nouă sinteză", capabilă să împace raţionalismul cu misticismul, acţiunea cu contemplaţia, ştiinţa occidentală cu înţelepciunea orientală. Pentru Aurobindo, Dumnezeu - care este în acelaşi timp transcendent şi imanent - îi apare omului mai ales ca o Conştiinţă cosmică, ce se manifestă în timp şi spaţiu. Este posibilă mutaţia voită care să conducă la un nou tip uman, adevăratul **supraom,** prin valorificarea la maximum a potenţialităţilor sale nefolosite, a „supramentalului".

Cultura occidentală porneşte de la premisa că adevărul ne este cunoscut, ceea ce impune starea de continuă căutare, îndoială şi nesiguranţă. Orientalul nu mai trebuie să caute: el are Cărţile Sacre. Realitatea Primă şi Ultimă are un **caracter arhetipal** (C.G. Jung), aparţinând inconştientului colectiv, deci tuturor oamenilor, indiferent de timp şi de loc, Occident sau Orient.

Părintele C. Galeriu afirmă că în timp ce yoga este o metodă bazată pe o viziune panteistă, creştinismul e bazat pe o viziune creaţionistă.

O comparaţie interesantă **între budism şi creştinism** realizează Vasile Andru (1990, p. 5-7). El arată că **metoda lui Buddha** era lentă activare a unor zone din conştiinţa latentă: aceasta a contribuit la extinderea conştientului prin valorizarea unor conţinuturi din psihismul abisal. **Metoda lui Hristos** era „pogorârea" sau aprinderea duhului, adică rapida activare mentală şi programarea inconştientului uman cu sugestii pozitive. Aceasta a contribuit la modelarea viitorului individual şi colectiv. Hristos este un Dumnezeu care a învăţat să devină om pentru a-şi putea comunica mesajul civilizator, modelul ascensional. Buddha este un om care a învăţat să devină Dumnezeu, predându-ne, astfel, a doua lecţie divină, al doilea model de desăvârşire. Hristos s-a născut perfect şi ne comunică existenţa şi putinţa perfecţionării. Buddha s-a născut om şi ne arată cum se pot dobândi toate atributele divinităţii.

Carl Gustav Jung în notele sale de călătorie (Aniela Jaffé, 1996, p. 285-286) scrie: „Am înţeles viaţa lui Buddha ca pe realitatea Sinelui care a pătruns o viaţă personală şi a revendicat-o pentru sine. Sinele stă pentru Buddha deasupra tuturor zeilor şi reprezintă esenţa existenţei omeneşti şi a lumii în genere. În calitate de **unus mundus,** el cuprinde atât aspectul fiinţei în sine, cât şi pe acela al fiinţei-ce-este-recunoscută, fără de care o lume nu există". Jung consideră că Buddha a văzut şi înţeles prea bine demnitatea cosmogonică a conştiinţei omeneşti; de aceea „a văzut limpede că dacă i-ar izbuti cuiva să stingă lumina conştiinţei, lumina s-ar cufunda în neant" (Aniela Jaffé, 1996, p. 285). Arthur Schopenhauer a redescoperit acest lucru.

Jung observă că **şi Hristos este, asemenea lui Buddha, o încorporare a Sinelui,** dar într-un sens cu totul diferit: „Ambii au biruit lumea: Buddha a făcut-o printr-o comprehensiune raţională, iar Hristos - devenind victimă, conform destinului". În creştinism se îndură mai mult, în budism se vede şi se face mai mult. Ambele căi sunt corecte, dar - după aprecierea lui Jung - în sensul indian Buddha este omul mai complet. Este o personalitate istorică şi, de aceea, pentru om este mai uşor de înţeles. Hristos este om (istoric) şi Dumnezeu şi, de aceea, mult mai greu de cuprins cu mintea. De fapt, nu-Şi era comprehensibil nici Sine Însuşi; ştia doar că trebuie să Se sacrifice, aşa cum I se impunea în străfundul fiinţei Sale. Scrificiul Său I S-a „întâmplat" ca un act la destinului. Buddha a acţionat călăuzit de conştiinţă şi înţelegere. Şi-a trăit viaţa şi a murit la o vârstă înaintată. Activitatea lui Hristos în calitate de om a durat numai foarte scurt timp.

După cum ne înştiinţează Aniela Jaffé, secretară şi biografă a psihiatrului elveţian din 1948 şi până în 1961, Jung i-a comparat pe Buddha şi pe Hristos în atitudinea lor în faţa suferinţei. **Hristos recunoaşte în suferinţă** o valoare pozitivă şi ca fiinţă care suferă. El este mai uman şi mai real decât Buddha. Buddha şi-a interzis suferinţa, dar, prin aceasta, şi bucuria totodată. Fiind în afara sentimentelor şi a emoţiilor, nu era cu adevărat uman. În Evanghelii, Hristos este astfel înfăţişat încât nu poate fi înţeles altfel decât ca om-Dumnezeu, deşi, de fapt, El n-a încetat niciodată să fie om, în timp ce Buddha s-a ridicat încă în timpul vieţii desupra condiţiei de om (Aniela Jaffé, 1996, p. 285-subsol).

Ulterior, în budism s-a produs o schimbare asemănătoare cu aceea care s-a produs în creştinism. Buddha s-a transformat într-o **imago** a devenirii Sinelui, un model care este imitat, în timp ce el însuşi a proclamat că prin depăşirea lanţului **nidāna** fiecare om ar putea deveni un iluminat, un buddha. În mod asemănător se întâmplă şi în creştinism: Hristos este modelul care trăieşte în fiecare om creştin ca expresie a personalităţii sale integrale. Dezvoltarea istorică - remarcă Jung - a dus însă la **imitatio Christi**, în care individul nu-şi urmează propriul drum către totalitate aşa cum a fost trasat de destin, ci încearcă să imite drumul parcurs de Hristos. În Orient, ea a condus, de asemenea, la imitatio fidelă a lui Buddha. El a devenit modelul imitat, ceea ce a constituit deja o slăbire a ideii sale, după cum imitatio Christi este o anticipare a stagnării fatale a evoluţiei ideii creştine. Buddha s-a ridicat, graţie înţelegerii sale, chiar şi deasupra zeilor brahmanismului. Tot aşa, Hristos s-a adresat evreilor: „Dumnezei sunteţi" (Ioan, 10,34), dar oamenii nu au fost capabili să-i audă. În schimb, Occidentul „creştin" se apropie cu paşi uriaşi de posibilitatea de a distruge o lume în loc de a crea una nouă (În legătură cu problema lui **imitatio,** cf. C.G. Jung, „Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie" (Introducere în problematica religioasă şi psihologică a alchimiei), în **Ges. Werke** XII, ediţia a III-a, 1976.

Aşadar, se perpetuează o serie de clişee culturale despre două „spiritualităţi" distincte. De fapt, **există religii distincte, dar o singură spiritualitate.** Când Europa a descoperit **psihanaliza** (Sigmund Freud), ea s-a sincronizat cu gândirea orientală care, dintotdeauna, a pus pe primul loc terapia destinului (Plé, A., 1968).

Psihismul abisal este câmpul misterios şi durabil unde vom căuta lent sau spasmodic, câmpul adânc din om unde Sf. Augustin îl căuta pe Dumnezeu, câmpul în care budistul Zen caută **focarul energetic al luminii integrale.** Occidentalul Della Croce a gândit un proiect de spiritualitate cosmo-theo-andrică (contopire univers-Dumnezeu-om) care să răspundă religiozităţii universale a speciei umane. Religiile se despart prin limbaj şi se unifică prin practica spirituală. Renovând **mitologia comparată,** G. Dumézil (1993) demonstrează că între diversele religii au existat influenţe şi intersecţii care se explică prin prototipurile preistorice ale miturilor şi credinţelor.

6. ARHETIPURI FUNDAMENTALE ÎN DIVERSE RELIGII

Carl Gustav Jung a extins descoperirea lui S. Freud referitoare la inconştient dincolo de individ, până la „inconştientul colectiv" al umanităţii manifestat în artă, religie, mituri, folclor. Fiecare persoană „ascultă" de înţelepciunea inconştientului

colectiv, de „spiritul strămoşilor noştri". Inconştientul colectiv sau **transpersonal** conţine forţe psihice dinamice care sunt indentice la toţi indivizii (arhetipuri universale) sau care sunt caracteristice unui grup (trib, etnie, naţiune, religie etc.). Conţinuturile inconştientului colectiv sunt numite **arhetipuri** (tipare arhaice), forme preexistente ancestrale. **Deşi arhetipurile există şi se transmit ereditar, natura lor este psihoidă.** Ele se exprimă în visele şi fanteziile oamenilor, în credinţa religioasă, în mituri şi rituri. Exemple de arhetipuri jungiene sunt: magicul, eroul, copilul, mama, Dumnezeu, moartea, puterea, înţelepciunea bătrânului.

M. Eliade admite, ca şi Jung, ideea supravieţuirilor arhaice în inconştientul individului modern. Acesta poartă în sine paradoxul unei existenţe cu două niveluri diferite şi paralele, incompatibile între ele pentru conştiinţa de sine: pe de o parte, nivelul său istoric, organizat după o schemă de adecvare la o situaţie alienantă, pe de altă parte, nivelul său mitic, adică structura sa psihică profundă, organizată după o schemă simbolică, arhetipală.

În toate religiile lumii au apărut şi s-au transmis varii arhetipuri. Astfel, orfismul conţine arhetiputile oului cosmic şi ale „Bunului păstor". De la Platon ne-a rămas Kosmosul (armonia) sufletului nemuritor, iar de la Plotin arhetipul sufletului universal. Moise rămâne ca arhetip al omului înzestrat cu capacitatea de revelaţie divină, ca mijlocitor între Dumnezeu şi oameni.

Foarte cunoscute sunt arhetipurile religiei creştine. Cele mai multe arhetipuri religioase sunt cu referire la persoana lui Iisus Hristos: arhetipul vieţii eroice, Logosul creator, logodnicul celest, sacrificiul suprem, condamnatul inocent, vinovatul fără vină, dragostea universală, înţelepciunea supremă. Sf. Maria este maica îndurerată care-şi plânge fiul mort, Fecioara neprihănită, Mama celestă, bunătatea maternă etc. Catolicismul a căutat să le imprime oamenilor un nou arhetip: Biserica este autoritatea divină, statul lui Dumnezeu pe pământ. Ortodoxia şi-a impus arhetipul opiniei drepte, al chipului Sfintei Treimi, al eliberării prin ruga inimii. Religiile protestante cultivă automântuirea şi libertatea omului în ciuda predestinării.

De la Zalmoxis le-a rămas dacilor arhetipul bucuriei morţii: moartea este o bucurie şi un nou început.

Religiile orientale conţin, de asemenea, multe arhetipuri care au devenit componente interne ale credinţei. În hinduism aflăm arhetipul nonviolenţei, al eliberării din viaţă prin cunoaştere, al Realităţii unice (unirea Cosmosului cu Eul). Budismul le-a imprimat credincioşilor credinţa în înlăturarea suferinţei prin meditaţie, în „nirvana" (fuziunea cu armonia cosmică, beatitudinea). Mahomed este cuvântul lui Dumnezeu, supunerea faţă de voinţa divină.

Mircea Eliade surprinde arhetipuri universale, existente în toate credinţele religioase. „Drumul spre centru" este credinţa în drumul spre centrul Fiinţei, spre Absolut. Sacrul eliadian exprimă un arhetip mai subtil şi mai rafinat care constă în nostalgia originilor divine ale omului şi în dorinţa oamenilor de a fi asemenea zeilor. După René Guénon **doctrina sacră** (universală) constituie nucleul tradiţiei primordiale, de origine non-umană, care conţine idei şi simboluri cu caracter arhetipal: (a) Fiinţa este identică Dumnezeului personal al religiilor, simbolizat de arhetipul Unităţii primordiale; (b) Omul este fiinţa care integrează în el trei lumi: **spiritus, anima, corpus** sau, într-o altă ipostază, omul constituie împreună cu Principiul spiritual şi creaţia o triadă (Deus, Homo, Natura) care corespunde întregului cosmos; (c) gnoza supremă este „unirea cu Principiul".

CAPITOLUL III

TRANSCENDEREA ŞI COSMIZAREA

1. PROIECTAREA METAFIZICĂ A PSIHOLOGIEI OMULUI

Transcenderea şi cosmizarea omului au fost preocupări străvechi în ontologiile şi mitologiile arhaice, fără să pătrundă profund în câmpul tematic al psihologiei. Primele încercări le-a făcut, în ultimele două decenii, psihologia umanistă şi psihologia transpersonală americană, dar încă cu destulă timiditate.

Din mitologie, cosmogonie şi metafizică, transcendenţa şi cosmizarea trebuie să pătrundă şi să fie studiate de către psihologie ca **dimensiuni fundamentale ale personalităţii şi ca etape (stadii) avansate ale creşterii persoanei**. Pe această cale psihologia poate spera în reconstrucţia umanului şi în sporirea spiritualizării omului contemporan, acuzat adesea de a fi devenit prea mercantil, înstrăinat de esenţa naturii umane, unidimensional şi debusolat (H. Marcuse). Toate acestea impun **reproiectarea metafizică a psihologiei omului**.

Alexandru Surdu (1992, p. 10) susţine că imperativele metafizicii se simt astăzi pretutindeni. Religia, naţionalitatea, limba, caracterul şi temperamentul ţin de esenţa omului, de acea **esentia** la care se referă metafizica. Toate aceste domenii „sunt bântuite de o nelinişte metafizică" (Al. Surdu, op.cit., p. 10). Pare greu de înţeles inerţia unor psihologi contemporani sau faptul că ei nu simt, la rândul lor, această „neliniştе". Ştiinţele actuale se reîntâlnesc cu metafizica. Sunt oare pregătite ştiinţele pentru această reîntâlnire? Se pare că DA din moment ce savanţii încearcă să-şi construiască propria lor filosofie. Există interes şi pentru conturarea unei **filosofii a psihologiei** (din partea filosofilor, mai puţin din partea psihologilor).

Martin Heidegger acceptă definiţia lui A.G. Baumgarten („Metaphysica", 1943): „Metaphysica est scencia prima cognitions humanae principia contiens" (Metafizica este ştiinţa care conţine primele principii al cunoaşterii umane). După Baumgarten, ţin de metafizică: ontologia, psihologia, cosmologia şi teologia naturală. În metafizică, precizează Gh. Vlăduţescu (1992, p. 10), prefixul **meta** trimite la „dincolo de" pe ver-

ticală şi nu pe orizontală, în serie **Meta** - de la **alături de**, succesiv avea să treacă la **dincolo de, de asupra**, în stare **transcendent.** Metafizica este „gândire infinită", pe măsura Absolutului. Metafizica - crede Vlăduţescu - este chiar criza noastră existenţială, atât cât suntem pentru că suntem **întrebare eternă**.

Proiectarea metafizică a psihologiei va permite reconstrucţia ei raţională spre o **viziune coerentă a omului ca totalitate**. Pentru M. Heidegger, **întrebarea asupra Fiinţei** rămâne tema centrală a metafizicii, iar metafizica este o **tentaţie perenă a omului**: „Câtă vreme omul rămâne animal raţional el este **animal meta-physicum**. Câtă vreme omul se concepe pe Sine ca Fiinţă dotată cu raţiune, metafizica ţine, potrivit expresiei lui I. Kant, de însăşi natura omului. Dacă gândirea ar izbuti să coboare în temeiul metafizicii (psihologia ar trebui să urce în temeiul metafizicii - I. Mânzat), ea ar putea să contribuie la o schimbare a esenţei omului..." (M. Heidegger, 1988, p. 351).

În „Vom Wesen des Grundes" (1967, p. 66-67), Heidegger conturează o interpretare a **Fiinţei ca TRANSCENDENTĂ**:

(I) Prin ideea transcendenţei se arată că „modul de a fi" al Fiinţei nu se reduce la acela al existenţelor determinate, realizate, ci ţine de **matricea generatoare** a acestora;

(II) Ca temei al fiinţării, **Fiinţa este un nucleu de potenţialitate şi generativitate** (libertatea);

(III) Fiinţa este o **permanentă deschidere**, o structură deschisă ce fiinţează prin acţiunea ei în lume şi prin încorporarea ei în fiinţări determinate; prin aceasta, ca transcendenţă (depăşirea oricărei fiinţări particulare). Fiinţa este cea mai adâncă **imanenţă,** proiectul interior al omului.

Marxismul, reducând omul la „esenţa relaţiilor sociale", a ignorat deliberat Fiinţa, proiectul interior al omului, transcendenţa şi deschiderea sa spre infinit. La temeiurile de tip transcendental, psihologia poate avea acces numai indirect (nu prin metoda experimentului clasic, de tip fizicalist). Transcendenţa ca atare, scrie M. Heidegger, poate să rămână **ascunsă,** fiind cunoscută doar într-o interpretare „indirectă" (1967. p. 67).

Un mare restaurator al tradiţiei metafizice este René Guénon (1886-1951); pledând pentru o metafizică purificată, el a denunţat societatea contemporană care a renegat spiritualitatea pentru a se cufunda într-un materialism inuman.

Pentru **proiectarea şi construcţia psihologiei transcenderii şi cosmizării** este important să reflectăm asupa **atributelor creaţiei metafizice** în concepţia lui Lucian Blaga, pentru care omul este „existenţă întru mister şi pentru revelare". Metafizica blagiană cultivă imaginea spiritului în erupţie. La Blaga metafizica este o lansare de făclii aprinse în ultime abisuri şi se repercutează în om ca o „trezire". Metafizica este totodată orientarea spiritului spre înălţimi dădătoare de largi orizonturi. Metafizica lui Blaga este **proiecţia de gând** prin care „spiritul omenesc ia act de o nouă posibili-

tate a sa de a se apropia de taina existenţei" (1987, p. 30), este „o ispită a ultimului salt". Blaga derivă coordonatele metafizice din conceptul despre un centru transcendent al existenţei - Marele Anonim. Actul nemijlocit de **transcendere** este pentru Blaga **experienţa magică** ce menţine viu contactul omului cu misterul.

În ceea ce priveşte credinţa lui Blaga în **cosmizare** reţinem propria sa mărturisire: „Trupul meu nu e mai aproape de mine decât stelele. Şi zodiile, care învârtindu-se cad în apus, nu sunt mai departe de mine decât propriul meu sânge".

A. Schopenhauer (1788-1860) atrăgea atenţia că metafizica nu este, aşa cum s-ar dori adesea să se creadă, un simplu amuzament pentru câţiva oameni care n-au ce face. Ea este în realitate o nevoie a omului. **Orice religie este în fond o metafizică**: iar cum religiile au avut întotdeuna o influenţă decisivă asupra comportamentului omenirii, trebuie să se recunoască faptul că doctrinele metafizice - afirmă Schopenhauer -, pe drept sau nedrept, prezintă un interes de prim ordin.

„Omul este singura fiinţă care se miră de propria sa existenţă", arată Schopenhauer. Această mirare, care se produce mai ales în faţa morţii şi la vederea distrugerii tuturor fiinţelor, este sursa nevoilor noastre metafizice; prin ea este omul un **animal metafizic**. Dacă viaţa omului ar fi fost fără sfârşit şi fără durere, poate că nimeni n-ar fi ajuns să se întrebe pentru ce există lumea şi care îi este natura. Dar vedem că toate sistemele religioase sau filosofice au drept scop să răspundă la întrebarea: **ce este după moarte**? Şi, deşi religiile par să aibă ca principal obiectiv existenţa zeilor lor, această problemă nu are totuşi influenţă asupra omului decât în măsura în care este legată de problema nemuririi. Schopenhauer spune că templele, pagodele şi moscheele din toate ţările, din toate timpurile, depun mărturie pentru nevoia metafizică a omului („Die Welt als Wille und Vorstellung", Leipzig, 1819).

Filosoful român Ion Petrovici (1882-1972) arată că **absolutul** nu poate fi în întregime explorat şi transpus în concluziile metafizicii; modalităţile specifice prin care metafizica încearcă să facă o legătură cu totalitatea existenţei sunt transferate religiei, care este „o **practică** a metafizicii" (I. Petrovici, 1937, p. 60)

Nae Ionescu în al său „Curs de metafizică" (1991, p. 63-65) demonstrează, asemenea lui A. Schopenhauer şi M. Heidegger, că **necesitatea metafizicului este în om**. Metafizica, în viziunea lui Nae Ionescu, creează în om **lumea postulatelor**, adică lumea către care noi tindem, este o „împingere a noastră spre drumul nesfârşit al aproximării idealului". Nu există, metafizic, putinţa de **echilibru** în afara formulei transcendenţei, adică prin ceva în afară de Sine. Metafizica, după cum susţine Nae Ionescu, nu este exprimabilă prin limbaj logic, ci doar prin **limbaj simbolic**. Simbolul înseamnă mai mult decât un semn, înseamnă **esenţă** a realităţii. Or, după cum am arătat mai sus, esenţa este un apanaj al metafizicii.

În **psihologie investigaţia ştiinţifică, experimentală şi măsurabilă, nu trebuie alungată, ci doar conexată cu abordarea metafizică. Ştiinţificul pozitivist şi metafizicul esenţializat** sunt două orientări diferite şi opuse care în gândire pot şi trebuie să devină două laturi complementare ale cercetării psihismului uman. Mişcându-ne în cadrul timpului şi spaţiului apropiat, în domeniul concretului, al imediatului, facem ştiinţă. Cunoaşterea ştiinţifică este - după Nae Ionescu - o **încadrare a realităţii**, pe când cunoaşterea sau atitudinea metafizică este o **trăire a realităţii**.

Cunoaşterea ştiinţifică purcede mai ales din afară înăuntru şi are nevoie de experimentare, cea metafizică are ambiţia să purceadă dinăuntru în afară şi să surprindă **secretele existenţei**. Preocuparea metafizică, în concepţia lui Nae Ionescu, consideră realul din punct de vedere al eternităţii. Aşadar, metafizica este o încercare a conştiinţei de a depăşi timpul şi spaţiul şi de a se instala de-a dreptul în veşnicie.

Ca **interogaţie fundamentală a sensului Fiinţei şi Devenirii** metafizica neclasică se află în căutarea unei noi legitimări a discursului ontologic printr-o recontextualizare şi reconceptualizare. Această reconceptualizare a problemei Fiinţei, a Naturii, a Omului i-a preocupat pe gânditorii care au relansat, în secolul nostru, metafizica: A. N. Whitehead, M. Heidegger, D. Böhm, L. Blaga, C. Noica ş.a. Toţi au încercat să reorienteze demersul explicativ-interpretativ al metafizicii pe căi noi, în consonanţă cu marile descoperiri teoretice şi metodologice ale ştiinţei contemporane, **au ridicat faptul ştiinţific la puterea metafizicului**. Mari psihologi ca W. Wundt, S. Freud, C. G. Jung, J. Piaget, J. P. Guilford, A. Maslow, C. Rogers, S. Grof ş.a., numai întrucât au gândit filosofic şi au fost „bântuiţi de o nelinişte metafizică", au deschis calea progresului actual în psihologia omului.

Heidegger se referea la „interogaţia reciprocă", în cadrul căreia aspectele „ştiinţific-ontic" şi „transcendental-ontologic" reprezintă o **totalitate selfconsistentă**. Argumentul transcendental se referă la posibilităţile nelimitate ale fiinţării, reformulează problema posibilităţii cunoaşterii, trece de la întrebarea „dacă e posibil?" la întrebarea „cum e posibil?", de la întrebarea „de ce?" la „de ce nu?", afirmă trecerea de la „totalitatea realităţii" la „realitatea ca totalitate". Ştiinţa nouă, numai prin cooperare cu metafizica, se poate referi **la real prin mijlocirea posibilului** operând cu o interogaţie transcendentală care nu mai este marginalizată. Dintre toate disciplinele psihologice, psihologia religiei este cel mai mult interesată de această complementaritate dintre psihologie şi metafizică şi are menirea să dea răspunsul la interogaţia transcendentală.

Precursori ai psihologiei transcenderii şi cosmizării, care constitue în opinia noastră cel mai important fundament teoretico-metodologic al psihologiei religiei, pot fi consideraţi Constantin Rădulescu-Motru prin **personalismul energetic** (energia este o forţă a întregului univers, incluzând atât persoana umană, cât şi persoana divină), Carl Gustav Jung pentru care Realitatea Primă şi Ultimă are un caracter **arhetipal**, aparţinând inconştientului colectiv („mintea strămoşilor noştri"), prin elaborarea principiului sincronicităţii şi prin studiile referitoare la relaţia dintre psihologie şi religie, Jean Piaget, care concepe dezvoltarea inteligenţei într-un spirit apropiat de transcendentalism din moment ce se referă la acomodarea **prin depăşire** şi la „operaţii asupra operaţiilor" (operaţii de gradul doi sau trei), şi Ştefan Odobleja, care fundamentează psihologia pe coordonatele metafizice ale consonantismului (consonanţa dintre om şi univers). Psihologul american Abraham Maslow descrie un impuls înnăscut al omului care trece mereu **dincolo de** simplul ţel al supravieţuirii şi al trebuinţelor fundamentale, manifestând o **aspiraţie funciară spre sens şi transcendenţă**. Maslow a studiat motivaţia dar şi metamotivaţia în cadrul căreia pledează pentru acest motiv cvasireligios de **autorealizare** („selfactualization") cu **telos** în transcendenţă. Stanislav Grof pune bazele unei **psihologii transpersonale,** care depăşeşte câmpul obişnuit al experienţei umane.

2. DELIMITĂRI CONCEPTUALE

2.1. Conceptele de TRANSCENDENT şi TRANSCENDERE

TRANSCENDENT provine din latinescul „transcendere" care înseamnă „a trece peste". În **filosofia medievală** semnifica ceea ce s-ar afla dincolo de o limită sau de un nivel dat. Transcendentul nu ţine de o clasă de obiecte, ci presupune un principiu exterior şi superior acesteia. Transcendentul a fost considerat o **realitate superioară lucrurilor individuale, inteligenţei obişnuite, nivelului umanităţii,** fiind identificată de G. Berkeiey (episcop englez, 1685-1753) cu divinitatea.

În filosofia lui Immanuel Kant (1724-1804), **transcendent** desemnează ceea ce este **dincolo de lumea empirică.** Termenul semnifică fie realităţile care nu pot deveni obiecte ale experienţei („lucrul în sine"), fie ideile care nu se pot aplica în cadrele cunoaşterii experimentale (de exemplu, ideea de Dumnezeu, de suflet). Din filosofia lui Kant înţelegem că omul, ca rezultat al determinărilor cosmologice, este dotat cu o componentă psihoafectivă care îl face să se deschidă spre transcendent, pentru a afla că poartă în sine programul acestei transcendenţe. Scopul evoluţiei şi al istoriei este cunoaşterea acestui program.

Karl Jaspers distinge între „existenţa umană" şi transcendenţă, considerând că problema centrală a filosofiei constă în a arăta cum poate omul să ajungă la transcendenţă, aflându-şi astfel sensul existenţei sale. După Jaspers, cunoaşterea autentică este cunoaşterea transcendenţei.

Reamintim că la Heidegger şi Noica **interogaţia transcendentală** este întrebarea etemă asupra sensului Fiinţei şi devenirii acesteia.

Calist Catafygiotul arată că mintea noastră are, pe de o parte, puterea de a înţelege, prin care vede cele **inteligibile,** pe de alta, are **unirea** care întrece firea minţii, prin care se uneşte cu **cele de dincolo de ea.**

În „Solilocvii" (1932) M. Eliade arată că există un „dualism inerent, se pare, firii omeneşti; imanent şi transcendent".

TRANSCENDEREA este procesul prin care omul accede la transcendent. „Ceea ce caracterizează omul şi îl defineşte faţă de celelalte regnuri şi faţă de Dumnezeu este - după M. Eliade - **instinctul său de transcendere,** setea de a se elibera de sine şi a trece în altul, nevoia urgentă de a rupe cercul de fier al individualităţii". Transcenderea, în viziunea lui Eliade, este o ursită tragică pe care doar puţini o realizează în toată adâncimea ei - ursita de a nu putea ieşi din tine decât pierzându-te.

Fără demers transcendent, în concepţia metafizică a lui C. Noica (1981, p. 159), nu putem avea acces la Fiinţă; „Dacă există devenire întru fiinţă dincolo de om, ... atunci **fiinţa** este şi ea dincolo de om, cu om cu tot".

Vasile Tonoiu (1992, p. 11) susţine că „există în raţiune un destin sublim, care depăşeşte ceea ce ne dau de gândit propriile discursuri; un destin acordat în mod misterios cu mântuirea a cărei speranţă ne-o dă credinţa"; „transcendenţa conduce la transferuri reciproce între ştiinţă - filosofie - credinţă ca trei domenii ale vieţii Spiritului". După Karl Jaspers (1986, p. 116) transcendenţa este numai atunci când lumea nu subzistă prin ea însăşi, nu se întemeiază în ea însăşi, ci trimite către ceva în afara ei.

Transcenderea este premisa şi condiţia fundamentală pentru trăirea experienţei şi credinţei religioase. Transcenderea condiţiei umane printr-o penetrare într-o zonă sacră (templu, altar), prin consacrarea ritului, prin moarte, este exprimată concret printr-o „trecere", o „urcare", o „ascensiune" (Eliade, 1992, p. 107-108).

Întretăierea transcendentului şi imanentului, a supranaturalului şi naturalului este marea antinomie şi factorul de interioară transformare, chiar de disoluţie, a religiei (M. Florian,1993).

Religia a pendulat între polul raţional şi cel iraţional, între transcendent sau suprauman şi imanent sau uman, între îndepărtarea Divinului de natură şi apropierea lui până la identificarea cu natura (panteismul) sau cu omul (teantropologia).

2.2. Coceptele de COSMOS şi COSMIZARE

COSMOS înseamnă ordine, armonie. Matila Ghyka (1881-1965) ne aminteşte că Pitagora, cel dintâi, a aplicat universului exterior ideea de Cosmos care înseamnă ordine. Platon vorbeşte despre Cosmos ca ordine perfectă, ordine destinată să fie **armonie** în consonanţă cu propria noastră Fiinţă. Platon se referă primul la cosmosul sufletului, armonia spirituală.

La Constantin Brâncuşi (1876-1957), cuvântul Cosmos se afirmă ca unitate regăsită a conştiinţei totale. Din haos Creaţia dă naştere Ordinii (Radu Varia, 1992).

C. Noica („Jurnal de idei", 1991, p. 366) consideră că „este infinit mai interesantă intrarea în **cosmotic** decât trecerea în haotic".

COSMIZAREA este demersul omului spre dobândirea armoniei interioare prin intrarea în rezonanţă cu ritmurile armonice ale universului exterior. M. Eliade ne dezvăluie **solidaritatea** dintre structurile existenţei umane şi cele cosmice: oamenii trăiesc organic legaţi de marele mister al Cosmosului. Eliade (1939) pledează pentru întoarcerea la viaţa ritmică, armonică a unui Cosmos considerat ca **întreg,** ca totalitate, întoarcere pe care o putem descifra în actuala orientare a ştiinţelor şi filosofiilor.

Fundamentul oricărei religii - ne aminteşte Eliade - este **regenerarea omului,** armonizarea lui cu mediul cosmic, ceea ce este o extraordinară experienţă, ca o „a doua naştere". Există o armonie între fenomenele cosmice şi etapele sufletului, pe care foarte puţini o descoperă la timp. Cea mai bună **igienă spirituală** ar fi - după părerea lui Eliade - „tehnica prin care omul modern ar putea folosi izvoare necunoscute de energie şi contemplaţie, tehnica armonizării sale cu anotimpurile, cu revelaţiile" (1991, p. 120-124). **Ritmurile cosmice** vădesc **ordinea, armonia, permanenţa, fecunditatea.** Cosmosul este, în acelaşi timp, un **organism real, viu şi sacru**: el dezvăluie în aceeaşi măsură modalităţile Fiinţei şi ale sacralităţii.

Din conştiinţa poziţiei sale în Cosmos derivă, în concepţia lui Eliade (1991, p. 361), **drama omului,** metafizica sa. Omul se simte „despărţit" de ceva şi această despărţire este un izvor de neostoită durere, spaimă, deznădejde. Tot ceea ce gândeşte coerent şi tot ce înfăptuieşte cu tâlc omul, din clipa când devine conştient de poziţia lui în Cosmos, este îndreptat spre un singur ţel: suprimarea acestei „despărţiri", refacerea unităţii primordiale, reintegrarea lui în TOT. **Profunda nostalgie a omului reli-**

glos - remarcă M. Eliade (1992, p. 63) - este aceea de a locui într-o „lume divină", de a avea o casă asemănătoare cu „casa zeilor", aşa cum a fost ea întruchipată mai târziu în temple, sanctuare, biserici. Această nostalgie religioasă exprimă „dorinţa de a trăi într-un Cosmos pur şi sfânt, aşa cum era la început, când ieşea din mâinile Creatorului" (Eliade, 1992, p. 63). Eliade ne atrage atenţia că pe lângă responsabilitatea faţă de Sine şi faţă de societate, omul trebuie să-şi asume şi **responsabilitatea pe plan cosmic**.

Filosofia indiană arhaică ţinteşte răsturnarea logică a valorilor cotidiene şi înlocuirea lor prin valoarea transcendentală a eliberării şi **contactul suprasenzorial cu ritmul cosmic,** însoţit de prezenţa nevăzută a acestui ritm în adâncurile sufletului omenesc.

3. METODE ŞI OPERAŢII ALE TRANSCENDERII ŞI COSMIZĂRII

3.1. Metode

Transcenderea şi cosmizarea, fiind atât trăiri, cât şi revelaţii raţional-iraţionale, nu sunt facil de modelat operaţional, nu pot fi proiectate ca metode de învăţare în sensul obişnuit, întrucât rămân perpetuu un demers TRANSCONŞTIENT în orizontul misterului. Este dificil să se contureze strategii clare, metode riguroase şi algoritmizabile.

(a) RAŢIONALIZAREA IMAGINATIVĂ este o metodă construită de A. E. Whitehead (1861-1947) în metafizica sa constructivă. Metoda este opusă drumului inductiv, empirist. Este, de fapt, „experimentul imaginativ" al ştiinţei şi filosofiei (o specie a experimentului mintal), supranumit „descriere metafizică", prin care metafizicianul scientist discerne într-un anumit domeniu ceea ce el apreciază că ar reprezenta trăsăturile generale şi esenţiale ale realităţii, după care formulează **categoriile şi simbolurile** pentru această investigaţie şi încearcă să descopere dacă ele există şi în alte domenii (printr-un „transfer structural şi depărtat" - I. Mânzat, 1988). Apoi întregul sistem se confruntă deductiv cu faptele experienţei. C. Noica apreciază cel mai mult „nu inductivul, nici deductivul, ci productivul - a aduce înaintea cuiva, dar şi **a aduce înainte ceva**" (Jurnal de idei, p. 23).

Ştiinţa singură nu poate dezvălui esenţele profunde şi nu poate înlătura întrebările şi neliniştile metafizice ale omului. Ştiinţa, religia şi arta, care au în comun metoda raţionalizării imaginative, mărturisesc împreună omul. „Credinţa este un fel de vedere a nevăzutului, este o **metalogică** apărută în zarea libertăţii lui **a fi** în Lumină...; ca **metacunoaştere** credinţa restituie omului demnitatea sa printr-o permanentă comunicare, ce face din libertatea spiritului o forţă care poate schimba sensul entropiei" (Elena Solunca, 1992).

(b) „RUPTURA DE NIVEL" este metoda inventată de M. Eliade. În orice ritual, remarcă Eliade, există un paradox-fundamental: coincide fragmentul cu totul, nonvaloarea (obiectul profan) cu valoarea absolută (sacrul). Prin ritual omul se reintegrează în TOT. Pentru a face posibil un asemenea paradox este nevoie de aşa-numita **rupere de nivel**, adică sfărâmarea Cosmosului şi recrearea lui într-o singură unitate, în care omul nu mai este **despărţit** de divinitate, iar Cosmosul nu mai este fracturat în milioane de fragmente. În acest sens, C. G. Jung (prieten cu M. Eliade) s-a referit la unitatea dintre **psyché şi substanţă** în acel „unus mundus" („psihism obiectiv" sau „univers psihoid"), în care Dumnezeu nu mai este despărţit de om.

Acolo unde, pe calea unei **hierofanii** (o modalitate de exprimare a sacrului) - ne relatează Eliade („Sacrul şi profanul", 1992, p. 33-43) - s-a relizat ruptura de nivel, s-a operat, în acelaşi timp, „o deschidere spre înalt" (Cerul) sau spre adânc (regiunile inferioare sub pământ, fund de ocean, lumea morţilor etc.). Cele trei niveluri cosmice - Pământ, Cer, regiuni inferioare - devin **comunicante.** „Adevărata Lume" se află întotdeauna în **mijloc**, în „Centru", pentru că acolo există ruptură de nivel, comunicare între cele trei zone cosmice. Un univers ia naştere dintr-un Centru, se întinde pornind dintr-un punct central, dintr-un nod. Omul societăţilor arhaice - mărturiseşte Eliade - nu putea trăi decât într-un spaţiu „deschis" către înalt, în care ruptura de nivel era simbolic asigurată şi în care comunicarea cu „lumea cealaltă", lumea „transcendentală" era **ritual** posibilă.

(c) ASCEZA este o metodă dură care pregăteşte drumul spre transcendere şi cosmizare, deşi este folosită mai ales de către fanaticii religioşi. Prima condiţie a ascenzei este izolarea de restul lumii, singurătatea, viaţa interioară. Este o trecere dincolo de lumea terestră şi cufundare în Sine, prin **sacrificiu şi renunţare**. Înainte de a depăşi condiţia umană - ne explică M. Eliade („Drumul spre centru", 1991, p. 207) - ascetul trebuie **să devină el însuşi un cosmos perfect**, ceea ce se obţine prin omologare cu ritmurile cosmice (îndeosebi cu Luna). Peste tot şi în toate timpurile, asceza implică o renunţare - fie la viaţă, fie la fructele ei. Eliade ne învaţă că asceza poate fi **magică** sau **religioasă.** Poate fi o forţă liberă, avându-şi drept izvor voinţa omului şi drept ţintă capriciul sau curajul său şi atunci este o energie magică (aşa cum este în India) sau poate fi un act de mimetism faţă de divinitate, de renunţare definitivă la condiţiile umane (lumeşti), de submitere şi ofrandă, şi atunci devine un suprem act religios. Analizând **psihologic** asceza, Eliade constată că ea se bazează pe „conştiinţa că faptele omului îşi au valoarea lor cosmică şi că infima lor prezenţă e necesară bunei rânduiri universale" („Solilocvii", 1991, p. 43).

ASCETI CHARISMATICI (incursiune în ascetica creştină)

Din tradiţia evanghelică s-a moştenit denumirea de charisme, care în greacă înseamnă **puteri spirituale**. Charismele pot fi calităţi şi vocaţii sau facultăţi paranormale, după felul în care se manifestă: impersonale sau personale.

Charisma impersonală aparţine apostolilor. Ea este transmisibilă şi preoţii o capătă şi astăzi prin „Taina Ungerii cu Sf. Mir". În trupul charismatic al bisericii sunt prezentate **virtuţi** ca înţelepciunea, credinţa, dragostea, speranţa, mila...

Un loc particular îl ocupă **charismele personale**. Le-au avut apostolii cât şi alţi credincioşi sau sfinţi. În comunitatea creştină primitivă din Corint, charismaticii ocupau un loc esenţial. De-a lungul timpului a devenit o tradiţie ca de aceste charisme personale să se bucure credincioşii ce duceau o viaţă ascetică. Dintre aceştia - călugări, sihaştri sau pustnici - se iveau sfinţi „făcători de minuni".

Rolul charismaticilor în trupul Bisericii era acela că prin minunile lor ei dădeau „semne" celor necredincioşi pentru a-i îndrepta de credinţă. Urmând vocaţia harismatică, ascetul creştin dintotdeauna s-a vrut „vas ales". Trupul se curăţă în asceză şi rugăciuni pentru a primi în sine, că într-un vas, Sfântul Duh. Relaţia personală cu Sfântul Duh este aspiraţia monahilor („solitarilor") temerari. (Vezi, de exemplu, „Schimnicul" de V. Voiculescu). Ei duc un stil de viaţă evanghelică, consacrată rugăciunii, meditaţiei şi ascezei după pilda marelui ANTON, eremit în pustiul Egiptului.

Biserica creştină ortodoxă perpetuează această tradiţie, acordând importanţă vieţii meditative şi fiindu-i caracteristică asceza. În corpul ei s-au adunat nenumăraţi pustnici şi sihaştri asceţi, în secolul X statornicindu-se la Muntele Athos **monahismul harismatic de tip meditativ isihast**, după ce se formase înainte de secolul VI la Muntele Sinai.

Urmând porunca „privegheaţi şi vă rugaţi", isihastul practică abţinerea de la somn (trezvia, agripnia) ce se îndreaptă împotriva somnului prelungit, care este nefast minţii şi sufletului. În timpul odihnei stă pe un scăunel, obicei foarte răspândit printre sihaştri. Mulţi dintre ei sunt strict vegetarieni.

Dacă ţinem seamă de originea greacă a termenului **askesis** care înseamnă „exerciţiu", „practică", „fel de viaţă al atleţilor", atunci omul cult de astăzi se prezintă ca un atlet al culturii. Anton Dumitriu se referă la **asceză culturală,** înţeleasă ca „întreţinere continuu incandescentă a spiritului" (1990). Asimilarea şi practicarea culturii ca **ştiinţă deşteptătoare**, în sensul lui Platon, poate fi **metoda** de a tinde în timpul nostru la starea de perfecţiune umană într-o civilizaţie armonic organizată.

(d) AUTOTRANSCENDEREA şi AUTOCOSMIZAREA se pot dobândi prin metodele a), b), c) şi mai cu seamă prin asceză. În 1961 americanul V. Frankl inventează conceptul „Self-transcendence".

Psihologia transpersonală actuală (întemeiată de psihiatrul ceh Stanislav Grof, 1973) a elaborat o „tehnologie transpersonală", care presupune parcurgerea mai multor stadii. Stadiul final este **autotranscenderea** prin care omul ajunge la un nou nivel al conştiinţei sale, la sănătate extremă, în cea mai accentuată profunzime a psihismului, când toate identităţile limitative sunt înlăturate, conştientizarea nu mai are nici o limită de identificare şi se are pe sine ca subiect, dincolo de orice limite de timp şi spaţiu, până la **mintea universală** („universal mind"), aspaţială şi atemporală.

În concepţia lui K. Jaspers (1986, p. 133), omul dobândeşte **independenţa** faţă de tot ce se iveşte în lume prin profunzimea dependenţei sale faţă de transcendent. Ceea ce Lao-Tzî întrevedea în **tao**, Socrate în însărcinarea divină şi în cunoaştere, Ieremia în Iahve care i s-a relevat, este tocmai ce i-a făcut să devină independenţi. Aceasta este **tensiunea** căutării independenţei **în afara lumii** prin renunţare şi asceză.

M. Eliade arată în „Cosmical homology and Yoga" (1937) că, înainte de a încerca depăşirea Cosmosului şi integrarea spiritului în Sine, înţeleptul indian trebuia să dobândească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit „autocosmizare".

3.2. Operaţii ale transcenderii şi cosmizării

(a) TRANSFERUL TRANSCENDENT este o operaţie **transconştientă** care realizează trecerea reversibilă din universul uman în celelalte universuri transumane. Dacă transcenderea implică întotdeauna o evadare din uman şi o **trecere dincolo de om** înseamnă că intervine un demers procesual, transactual şi transraţional care nu se poate realiza decât ca operator structural sub forma transferului transcendent. Prin acest gen de transfer se pregăteşte nu numai **comunicarea „dus-şi-întors"** între cele trei universuri infinite - psihismul uman, macrounivers şi microunivers (lumea cuantică) -, dar şi între toate acestea şi un univers supranatural, imaginat, inventat de spiritul omenesc. Astfel, transferul transcendent este metacontextual, metauman şi metasubiectiv, este un **operator eminamente metafizic.** În „Bardo Thodol" („Cartea tibetană a morţilor") se vorbeşte de **transfer al principiului conştiinţei** care este conceput de lamaism ca suma părţilor înalte ale conştiinţei unui om sau sufletul său imediat ce iese din corp.

Conştiinţa omului viu se străduieşte să exprime - prin speranţă, credinţă şi iubire - ceva din ceea ce transcende. M. Eliade ne explică că transcendenţa se dezvăluie printr-un efort de conştientizare a înălţimii nesfârşite. În acest sens, Eliade foloseşte conceptul de **transconştient,** nefiind de acord să ne referim exclusiv la **subconştient.** Regiunile superioare inaccesibile omului, zonele siderale dobândesc autoritatea transcendentului, a realităţii absolute, a eternităţii, care mai mult se imaginează decât se gândeşte, mai mult se presimte decât se simte, mai mult se trăieşte decât se cunoaşte. Aşadar, transferul în acest caz nu poate fi doar o operaţie logică, strict raţională. Categoriile transcendentale ale „înălţimii" ca simbol al divinului, a „suprapământescului", a infinitului spaţio-temporal şi spiritual se dezăvluie omului atât prin canalele sensoriale, cât şi extrasensoriale, atât prin inteligenţă, cât şi prin afectivitate, atât prin raţional, cât şi prin suprarațional (vis, extaz, revelaţie etc.). Noua doctrină „New Age" pretinde că ciclicitatea (reintegrării omului în cosmos) poate fi săltată pe un plan superior dacă **ciclicitatea telurică a senzorialităţii** va fi depăşită prin **ciclicitatea cosmologică a extrasenzorialului,** prin sinteza dintre ştiinţa raţională şi esoterica gnostică, dintre normal şi paranormal, dintre holisticitatea cerebrală şi cea cosmică. Prin transferuri transcendente omul poate să întrevadă nemărginirea din afara sa şi din interiorul său, armonia externă şi armonia Self-ului, consonanţa dintre Self şi universurile extraumane.

(b) TRANSFERUL DE GRADUL DOI este un transfer al transferurilor deja realizate, pe care le-am evidenţiat experimental în cadrul cercetărilor noastre referitoare la dezvoltarea gândirii ştiinţifice la elevi şi studenţi prin învăţarea structural-sinergetică (I. Mânzat, 1988 şi 1989). Dacă transferul este o extindere a câmpurilor operatorii,

eremitică şi ruga permanentă (a 27-a treaptă). Pornind de aici, poţi ajunge la **apatheia,** dispariţia oricărei pasiuni, indiferenţa absolută faţă de lucrurile de pe pământ, care este „cerul în interiorul spiritului", ultima treaptă înainte de unirea cu Dumnezeu.

În tradiţia islamică, Mahomed vede o scară înălţându-se din templul din Ierusalim („centrul" prin excelenţă) până la Cer, cu îngeri de-a dreapta şi de-a stânga ei: pe scară, sufletele dreptilor suiau către Dumnezeu. Dante vede în cerul lui Saturn o scară de aur înălţându-se până la ultima sferă celestă şi pe ea vede urcând sufletele preafericiţilor (**Paradiso**, XXI, XXII). Simbolismul „treptei", al „scărilor" şi al „ascensiunilor" a fost păstrat şi de mistica creştină. Sf. Ioan al Crucii (1542-1591), poetul „nopţii întunecoase", înfăţişează etapele desăvârşirii mistice printr-o „Subida del Monte Carmelo" (1618) şi îşi ilustrează el însuşi tratatul printr-un munte cu lungi şi anevoioase ascensiuni.

Toate viziunile şi toate extazele mistice cuprind - după observaţiile lui M. Eliade (1992, p. 112) - o urcare la Cer. Sf. Pavel a fost şi el răpit până la al treilea cer. În orice ansamblu religios s-ar afla şi în orice fel ar fi ele valorizate, ascensiunile, urcările de munţi sau scări, zboruri în văduh etc. semnifică întotdeauna **transcenderea condiţiei umane** şi pătrunderea în niveluri cosmice superioare (cosmizarea).

Încărcat nu numai cu raţiune, ci şi cu afectivitate, cu imaginaţie şi intuiţie, simbolul mobilizează totalitatea psihismului. J. Chevalier îi marchează simbolizării dubla funcţionalitate: puterea de **reprezentare** la nivelul imaginii esenţializate şi **eficacitate,** adică punerea în mişcare a întreg psihismului, ceea ce presupune o **ruptură de plan**, o discontinuitate, trecerea la o ordine nouă cu multiple dimensiuni. Iată cum se realizează transcenderea prin simbolizare (I. Mânzat şi M.P. Craiovan, 1996).

M. Eliade (1992), **Tratat,** p. 399-417) a explicat funcţia simbolului de a dezvălui **solidaritatea** dintre structurile existenţei umane şi cele cosmice, solidaritatea permanentă a omului cu sacralitatea. Prin simbol se realizează „deschiderea către Spirit şi accesul la universal. Eliade evidenţiază funcţia unificatoare a simbolului care „revelează întotdeauna, oricare ar fi contextul, unitatea fundamentală a mai multor zone ale realului". Amintim imensele „unificări" realizate de simbolurile Apelor sau ale Lunii, graţie cărora un mare număr de planuri şi zone bio-antropo-cosmice se identifică în câteva principii. La limită, un obiect care devine simbol tinde să coincidă cu **TOTUL.** Această unificare nu degenerează niciodată în fuzionare sau confuzie, ea este tendinţa de a unifica totul într-un **sistem.** R. Guénon (1931, p. 120) arată că simbolul este universal pentru că are o origine nonumană. **Funcţia princeps a simbolizării** este aceea a **transfigurării:** un obiect, un gest, o operaţie sunt transformate în altceva decât se prezintă ele în câmpul experienţei banale. Eliade arată că **gândul simbolic** face posibilă libera circulaţie a omului prin toate nivelurile realului: simbolul identifică, asimilează, unifică planuri eterogene şi realităţi în aparenţă ireductibile. Iisus Hristos poate fi considerat un „simbol" al miracolului întrupării divinităţii în om. **Experienţa magico-religioasă permite tranformarea omului însuşi în simbol.** Capacitatea de semnificare şi simbolizare specifică omului îşi are adevărata rădăcină în atitudinea religioasă. Toate sistemele şi experienţele antropocosmice sunt posibile **în măsura în care omul devine el însuşi un simbol.** În cazul acesta, subliniază Eliade (**Tratat,**

acesta este un **transfer la puterea a doua,** care acţionează în cadrele sistemului intelectual prin mecanismul operaţiilor asupra operaţiilor (tip Piaget) şi se dezvoltă ca o capacitate prin care subiectul poate transcende realul empiric şi avansează spre **posibil.** Am identificat şi **transferuri la puterea a treia,** în care operaţiile pe care le puneau în relaţie erau deja la puterea a doua. Avansând la transferuri de gradul doi sau trei nu înseamnă că intelectul elimină transferurile de gradul întâi, ci le reorganizează sau le concentrează. Transferurile de gradul doi sau trei sunt operatorii care favorizează transcenderea şi cosmizarea şi care exprimă nivelul sau „distanţa" până la care avansează (se îndepărtează) transcenderea.

(c) METAFORA REVELATORIE (L. Blaga) este o operaţie al cărei mecanism intern conţine transferul. Blaga susţine că „metafora s-a ivit o dată cu omul şi face parte din construcţia şi existenţa specific umană", „metafora ţine de ordinea structurală a spiritului uman" (1969, p. 277) G. Bachelard arată că metafora este „o proiecţie a naturii umane asupra naturii universale", iar Paul Ricoeur, în „Metafora vie" (1984, p. 446), demonstrează că adevărul metaforic contribuie la înţelegerea lumii cu sens a omului, dezvoltă „gustul filosofic prin excelenţă ce vizează invizibilul prin vizibil, inteligibilul prin sensibil, după ce le-a separat". Metafora, dacă este **revelatorie** şi nu doar **plasticizantă,** transcende realul şi pătrunde în posibil.

L. Blaga (1969, p. 237-289) precizează că în timp ce metaforele plasticizante nu sporesc semnificaţia faptelor la care se referă, ci întregesc expresia lor directă, cuvântul ca atare, **metaforele revelatorii** sporesc semnificaţia faptelor la care se referă. Metaforele revelatorii - componente firești ale credinţei şi raţiunii omului religios - sunt destinate să scoată la iveală ceva **ascuns;** ele încearcă **revelarea** unui „mister" prin mijloace pe care ni le pune la îndemână lumea concretă, experienţa sensibilă şi imaginaţia. Când, de pildă, ciobanul din **Mioriţa** numeşte moartea „a lumii mireasă" şi pieirea sa „o nuntă", el revelează, punând în imaginar relief, o latură **ascunsă** a faptului „moarte". Metafora îmbogăţeşte în cazul acesta însăşi semnificaţia faptului la care se referă şi care, înainte de a fi atins harul metaforelor în chestiune, avea încă o înfăţişare de taină pecetluită. Astfel de metafore au un caracter **revelator,** deoarece ele anulează înţelesul obişnuit al faptelor, substituindu-le o nouă viziune. Câtă vreme metaforele plasticizante rezultă dintr-un dezacord imanent al structurilor spirituale ale omului (dezacordul dintre concret şi abstract), „metaforele revelatorii rezultă **din modul specific uman de a exista, din existenţa în orizontul misterului şi al revelării"** (L. Blaga, 1969, p. 280). Metafora revelatorie începe în momentul când omul devine în adevăr „om", adică în momentul când el se aşază în orizontul misterului.

Blaga ne dă câteva exemple de metafore revelatorii din cadrul experienţei religioase:

(1) Un mister revelat în legătură cu „Ninsoarea":
„Cenuşa îngerilor arşi în ceruri
ne cade fulguind pe umeri şi pe case".

(2) Iată o semnificaţie revelatorie a unui „Asfinţit marin":
„Soarele, lacrima Domnului,
cade în mările Somnului".

(3) Iată misterul vieţii apropiat de cel al morţii:
„Mamă - tu ai fost odat' mormântul meu,
De ce îmi este aşa teamă, mamă,
Să părăsesc iar lumina?"

În concepţia filosofului român, **geneza metaforei coincide cu geneza omului** şi face parte din simptomele permanente ale fenomenului om: „Metafora s-a ivit, în clipa când s-a declarat în lume, ca un miraculos incendiu, acea structură şi acel mod de existenţă numite împreună „om", şi se va ivi necurmat atât timp cât omul va continua să ardă, ca o feştilă fără creştere şi fără scădere, în spaţii şi dincolo de spaţii, în timp şi dincolo de timp" (Blaga, 1969, p. 282).

M. Heidegger denunţă complicitatea dintre metafizic şi metaforic şi vine cu sentinţa: „metaforicul nu există decât înlăuntrul frontierelor metafizicii", întrucât implică un transfer de la propriu la figurat, echivalent cu transferul de la sensibil la nonsensibil, operat de metafizică. Fie că ne referim la caracterul metaforic al metafizicii sau la caracterul metafizic al metaforei, trebuie să surprindem mişcarea unică ce duce cuvintele şi lucrurile **dincolo** (-meta). **Metafora ştiinţifică** (I. Mânzat, 1992) are o sporită putere evocatoare şi liberatoare care derivă din **funcţia de transcendere:** trece dincolo de realul empiric şi de raţional şi pătrunde liber în imperiul posibilului. Metafora religioasă se remarcă prin extinderea câmpurilor operatorii ale transcenderii până în transuman şi transconştient. Metafora religioasă este o trebuinţă fundamentală a omului religios, care-i restituie acestuia capacitatea de transcendere şi cosmizare. Metaforizarea ca operaţie a experienţei religioase construieşte a doua emisferă prin care se rotunjeşte destinul uman, ea devine o dimensiune specială a acestui destin.

(d) SIMBOLIZAREA este principala operaţie pe care o analizează în profunzime M. Eliade şi C.G. Jung în cercetarea fenomenului religios. Într-adevăr, simbolizarea ne apare ca una din operaţiile fundamentale ale transcenderii şi cosmizării. **Simbolul,** în sens metafizic, este o formă de exprimare a transcendenţei. Vasile Tonoiu (1989, p. 288-303) ne dezvăluie, într-un chip impresionant, pe parcursul a peste 75 de pagini, funcţiile simbolului în transcendere şi mitizare şi pledează pentru proiectarea metafizică a ştiinţei simbologiei.

Simbolul poate fi definit ca **transcendere a sensibilului prin sensibil avansând la suprasensibil**. După J. Chevalier (1973) „simbolurile revelează secretele inconştientului, conduc la resorturile cele mai ascunse ale acţiunii, **deschid spiritul** asupra necunoscutului şi infinitului". Simbolul anunţă un alt plan al conştiinţei decât evidenţa raţională, el este **cifrul unui mister**, singurul mijloc de a spune ceea ce nu poate fi altfel aprehendat.

Descriind **imaginaţia simbolică** drept o specie deosebită a imaginaţiei creatoare, G. Durand (1964) arată că simbolul este **epifanie** (apariţie) prin şi în semnificant a unui mister. Domeniul de predilecţie al **simbolizării** (operaţia de construire şi

amplificare a simbolului) este **nonsensibilul** sub toate formele lui: inconştient, metafizic, supranatural şi suprauman. Neputând figura „infigurabila transcendenţă" simbolizarea este **transfigurare a unei reprezentări concrete către un sens de-a pururi abstract** (G. Durand, 1964, p. 8).

Simbolizarea revelează voalând şi voalează revelând (G. Gurvitch), depărtează ceea ce este apropiat şi apropie ceea ce este depărtat (Hugo von Hofmannstahl). Astfel, după opinia noastră, simbolul ne apare într-o dublă ipostază: este atât premisă cât şi rezultantă a transferului transcendent.

M. Eliade (1993, p. 87) ne atrage atenţia că cea mai populară rugăciune a lumii e adresată **„Tatălui nostru care eşti în Ceruri"**. S-ar putea şi cea mai veche rugăciune să se fi adresat tot unui Părinte ceresc. Pentru că, aşa cum mărturiseşte un african din tribul Ewe, **„acolo unde e Cerul, acolo e şi Dumnezeu"**. Analizând **semnificaţia religioasă a Cerului**, Eliade (1993, p. 87-124) arată că **cerul este simbolul care revelează transcendenţa, forţa şi sacralitatea**.

Expresia „simpla contemplare a bolţii cereşti" are cu totul alt înţeles dacă o raportăm la omul **primitiv**, deschis miracolelor cotidiene cu o intensitate pe care anevoie ne-o putem închipui. O asemenea intensă, uimită contemplaţie echivalează cu o revelaţie. Cerul se revelează aşa cum este el în realitate: infinit, transcendent. Bolta uranică este cu totul altceva decât puţinătatea omului şi a spaţiului său vital. Simbolul transcendenţei este, după Eliade, dedus din simpla luare de cunoştinţă a înălţimii infinite. „Înaltul" devine în chip firesc un atribut al divinităţii. Regiunile superioare, inaccesibile omului, zonele siderale dobândesc prestigiile divine ale transcendentului, ale realităţii absolute, ale perenităţii. În Cer locuiesc Zeii, acolo pătrund unii privilegiaţi - prin rituri de ascensiune celestă; acolo se înalţă, în conceptele anumitor religii, sufletele celor morţi. „Înaltul" este o categorie inaccesibilă omului; ea aparţine de drept forţelor sau fiinţelor supraumane; cel care „se înalţă" urcând ceremonialul treptelor unui sanctuar sau scara rituală care îl duce la cer încetează de a mai fi om; sufletele defuncţilor privilegiaţi, în ascensiunea lor siderală, au abandonat condiţia umană.

Categoria transcendentală a înaltului, a supraterestrului, a infinitului se revelează omului întreg, minţii şi sufletului său. **Simbolismul este un dat imediat al conştiinţei integrale**, a omului care realizează poziţia în Cosmos. Cerul simbolizează transcendenţa, forţa, imutabilitatea prin simpla lui existenţă. Cerul **este** pentru că este **înalt, infinit, etern, puternic**.

Iacob visează o scară al cărei vârf atinge Cerul, „iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi pogorau pe ea" (**Facerea**, 28, 12). Ioan Climacos (Scărarul, cca 580-650) a elaborat o lucrare privind edificarea ascetică progresivă, „Scara Sfântă" care a devenit atât de celebră, încât egumenul de pe Muntele Sinai a căpătat porecla de **Climacos** (de la gr. klimax - „scară"). Scara sfântă este cea care leagă pământul de cer, văzută de Iacob în vis, când vorbeşte despre cerul deschis, în vreme ce îngerii urcă şi coboară. Pentru Ioan Climacos această mişcare nu este doar ascensională, ci dublă: **divinul coboară** ca să se întâlnească cu **creatura sa**, tot aşa cum acesta **urcă spre El**. Scara cuprinde treizeci de trepte: cele superioare sunt **umilinţa** (a 25-a treaptă) şi mai ales **hesychia**, liniştea sufletului şi a trupului, pe care nu o poate oferi decât viaţa

p. 414-415), propria lui viaţă este considerabil îmbogăţită şi amplificată. Omul nu se mai simte un fragment impermeabil, ci un Cosmos viu, deschis către toate celelalte Cosmosuri vii care-l înconjoară. Eliade îndrăzneşte să se refere la o „logică a simbolului": simbolurile sunt întotdeauna coerente şi sistematice. Această logică este o construcţie cvasiconştientă şi mai ales **transconştientă** (nu subconştientă).

(e) SINERGIZAREA

Ne-am referit, pe scurt, la psihologia sinergetică în capitolul I, paragraful 5.5. **Sinergizarea** este operaţia care constă din coordonarea şi sincronizarea tuturor acţiunilor şi trăirilor în realizarea aceluiaşi scop. Este o punere la lucru „împreună şi deodată" şi „una prin alta" a componentelor psihismului uman. Motivele, emoţiile, sentimentele, operaţiile, deprinderile, atitudinile cooperează sinergic şi astfel sporeşte potenţialul psihic al omului. Succesiunea se realizează atât de rapid încât se transformă în **simultaneitate:** o concentrare şi coerenţă a tuturor forţelor care operează sincron. Prin analogie cu **laserul** care este o „emisie stimulată", omul trebuie să provoace, să pună în scenă şi să regizeze acţiuni stimulatoare care să declanşeze şi să întreţină sinergismul. Psihologia consideră că principalul stimulator intern este **motivaţia intrinsecă** în care se includ, de obicei, motive ca: interesul epistemic, curiozitatea cognitivă, atracţia spre enigme şi probleme, cutezanţa ş.a. În cadrul motivelor intrinseci includem şi **credinţa religioasă**, care este o trăire complexă ce depăşeşte sfera motivaţionalului şi invadează afectvitatea, gândirea, imaginaţia, voinţa etc. Rolul de stimulator din interior motivaţia îl poate „juca" numai prin cooperare sinergică cu procesele afective pozitive şi cu cele volitive. Voinţa orientează spre un scop toate cooperările.

Sinergismul explică cel mai bine cooperările, sinergiile din cadrul **experienţei religioase.** Avem în vedere în primul rând axa centrală a acestei experienţe instituită de **sinergia dintre speranţă, credinţă şi iubire**. La aceasta se mai adaugă: sinergia om-divinitate (în persoana lui Iisus Hristos), sinergia om-cosmos (cosmizarea omului şi umanizarea cosmosului), sinergia substanţă-psyché (în „unus mundus" - C.G. Jung), sinergia dintre raţiune şi suprarraţiune (ştiinţă şi religie), sinergia trup-suflet-spirit (Fiinţa), sinergia complexă dintre inconştient - conştiinţă - preconştient şi transconştient (unitatea spirit-cosmos) etc. (I. Mânzat şi M.P. Craiovan, 1996).

(f) COMPLEMENTARIZAREA este operaţia - demonstrată experimental în cercetările noastre (I. Mânzat, 1992) - prin care opusele (contrariile) sunt transformate în laturi complementare (cooperante). Complementarizarea tendinţelor opuse este o operaţie care susţine sinergizarea.

C.G. Jung, referindu-se la funcţia transcendentă a simbolului (ca trecere de la o atitudine la alta), a remarcat proprietatea simbolurilor religioase de a conecta forţe antagoniste („coincidentia oppositorum", Cusanus), de a surmonta opoziţii şi a le transfigura în complementarităţi tip Niels Bohr („contraria non contradictoria sed complementa sunt", 1927). Jahve e bun şi mânios totodată; Dumnezeul misticilor şi al teologilor creştini este **înspăimântător şi blând**; Hristos este, în acelaşi timp, om şi divinitate.

Toate aceste mituri îi oferă lui M. Eliade (**Tratat**, 1992, p. 383-384) o dublă revelaţie: 1) ele dezvăluie, pe de o parte, polaritatea a două personaje, ivite dintr-unul şi acelaşi principiu; 2) pe de altă parte **coincidentia oppositorum** în structura profundă a divinităţii, care se dovedeşte, rând pe rând sau concomitent, binevoitoare şi înfricoşătoare, creatoare şi distructivă, solară şi ofidiană (manifestă şi virtuală) etc. În acest sens Eliade spune că mitul revelează, mai adânc decât ar fi posibil chiar experienţei raţionaliste să dezvăluie, structura însăşi a divinităţii, care se situează deasupra atributelor ei şi reunèşte toate contrariile. Că o astfel de experienţă mitică nu este aberantă ne-o dovedeşte faptul că ea se integrează aproape pretutindeni în experienţa religioasă a umanităţii, chiar şi într-o tradiţie atât de riguroasă cum e cea iudeo-creştină.

Coincidentia oppositorum este una din modalităţile cele mai arhaice ale complementarităţii prin care s-a exprimat paradoxul realităţii divine. Această complementarizare a devenit un **model operaţional exemplar** pentru anumite categorii de oameni religioşi sau pentru anumite modalităţi ale experienţei religioase. **Coincidentia oppositorum** sau transcendenţa tuturor atributelor contrarii poate fi realizată de om în diverse feluri. Ascetul, înţeleptul, „misticul" indian sau chinez se străduieşte să suprime din experienţa şi conştiinţa lui orice fel de „extreme", adică să dobândească o stare de neutralitate şi armonie, să devină autonom. Această depăşire a extremelor prin asceză şi contemplaţie ajunge la „coincidenţa contrariilor"; din conştiinţa unui astfel de om dispar conflictele perturbatoare, iar cuplurile de contrarii - plăcere şi durere, dorinţă şi repulsie etc. - dispar din experienţa lui, în timp ce o „totalizare" are loc în interiorul lui, făcând pereche cu „totalizarea" extremelor din sânul divinităţii. În perspectiva orientală perfecţiunea este de neconceput fără o totalizare a contrariilor, prin operaţia de complementarizare.

Cu mult înaintea speculaţiei filosofice sau teologice, gândirea arhaică a utilizat simbolul **coincidenţei opuselor** pentru a revela „totalitatea" sau „absolutul", ca şi coexistenţa paradoxală, în divinitate, a unor principii polare şi antagoniste. Prin complementaritatea opuselor religia exprimă misterul totalităţii, iar omul religios presimte că polarităţile şi antagonismele pot fi articulate şi integrate într-o unitate.

3.3. METAOPERAŢII ale transcenderii şi cosmizării

Operaţiile nespecifice ale inteligenţei - analiza şi sinteza, comparaţia, generalizarea şi abstractizarea etc. -, transferate în demersurile metafizice, devin metaoperaţii.

(a) **Transcenderea,** în opinia noastră, **se realizează printr-un dinamism operaţional, complex la nivel transconştient.** Intervine un gen de **metaanaliză** raţional-afectivă, imaginativ-instinctuală prin care se realizează o despărţire prin înălţare şi depăşire, o **desprindere prin depăşire**: trecerea dincolo de EU sau dincolo de LUME. Transcenderea invadează câmpul cuprins între ele şi dincolo de ele. Metaanaliza este acompaniată de o **metacomparaţie,** care detaşează analogiile şi disanalogiile dintre om şi cosmos, dintre om şi divinitate (uman şi transuman).

(b) **Cosmizarea presupune operaţia unificatoare printr-un gen de metasinteză între natural şi supranatural, omenesc şi supraomenesc.** Prin acţiunea

unui **metatransfer** (trecerea în afara cadrelor umanului), metasinteza se poate metamorfoza în **complementarizare,** sinteza opuselor între psihismul uman şi spiritul universal, între om şi cosmos într-un **unus mundus** (Jung). Astfel se realizează o cosmizare a omului şi o umanizare a cosmosului. Sinteza şi complementarizarea cea mai înaltă este unirea omului cu divinitatea; omul are ceva divin în el, iar Dumnezeu are ceva omenesc.

(c) **Transcenderea şi cosmizarea, ca atare, pot fi concepute ca două metaoperaţii opuse dar complementare, succesive sau simultane.** Prin transcendenţă omul devine Cosmos (intră în rezonanţă şi armonie cu ritmurile cosmice), iar prin cosmizare transcendenţa se substanţializează şi se desăvârşeşte. Transcenderea şi cosmizarea se realizează sinergic, „una prin alta".

Toate metodele şi operaţiile transcenderii şi cosmizării, după cum chiar transcenderea şi cosmizarea ca trăiri complexe, sunt proiectate şi construite într-un câmp care depăşeşte frontierele obişnuite ale conştiinţei. Nu avem în vedere **subconştientul** freudian care are un sens descensional, coborâtor, abisal. Transcenderea şi cosmizarea se încadrează în metafizica ascensiunii, a înălţării spirituale. Această constatare îl îndreptăţeşte pe M. Eliade să ridice două probleme: a) Avem dreptul să continuăm a vorbi exclusiv de un **subconştient?;** b) N-ar fi mai degrabă cazul să presupunem şi existenţa unui TRANSCONŞTIENT? (M. Eliade, **Tratat**, 1992, p. 413).

CAPITOLUL IV

SPERANŢA, IUBIREA ŞI CREDINŢA

1. FORME ALE TRANSIMAGINAŢEI: VISUL, EXTAZUL, REVELAŢIA

Imaginea care penetrează sfera transcendenţei şi cosmizării este o **transimaginaţie** întrucât operează în orizontul transumanului. Imaginaţia este un mod de a experimenta, de a intra în contact cu **posibilul**, cu transrealitatea. Jacques Eiviére (1927) susţine că „imaginaţia e simţul supranaturalului, ea ne pune în contact cu el".

. **VISUL realizează un început de transcendere.** C. Noica (1991, p. 194) scria: „Să te desprinzi de lucruri unul câte unul, spre a te prinde în visul tău". Sunt cunoscute cercetările de psihologia visului realizate de S. Freud, C. G. Jung, N. Vaschide ş. a. P. Popescu-Neveanu (1978, p. 774-775) arată că visul este constituit dintr-o serie de imagini predominant vizuale cu grade variabile de coerenţă, de cele mai multe ori dezorganizate şi bizare, care apar în condiţiile somnului sau şi în stare de semiveghe (reveria, visul cu ochii deschişi). În viaţa psihică visele îndeplinesc un rol benefic întrucât subiecţii care sunt impiedicaţi să viseze ajung la perturbări nevrotice. Visul este considerat a reprezenta una din formele germinaţiei creative. În psihologie visul este clasificat ca formă primitivă şi spontană de imaginaţie. Visul este sub stăpânirea inconştientului şi a subconştientului, se desfăşoară într-o lume imaginară, uneori absurdă, fără să ţină seama de cauzalitate, spaţiu sau timp.

Într-un mod filosofico-literar şi indubitabil metafizic B. P. Haşdeu (1990, p. 100) se referă la vis ca la o fascinantă aventură transcendentală: „Prin vis sufletul se **desmărgineşte** (s. n.) în **timp**, trăind ani într-un ceas; se desmărgineşte în **spaţiu**, cutreierând într-o noapte o lume; se desmărgineşte în **formă**, urzindu-şi după plac o alta; se desmărgineşte în **umblet**, putând să zboare ca o pasăre; se desmărgineşte în **grai**, înţelegând orice limbă, până şi a animalelor; se mai desmărgineşte **din desmărginire** când visează în somn al doilea somn cu un nou vis". „Această desmărginire - continuă Haşdeu -, fiind o **mişcare de reîntoarcere la infinit**, adică la

împlinirea dorului celui primordial impulsiv al făpturii, ea se caracterizează printr-un simţământ de nespusă mulţumire şi fericire".

Există vise datorită unei excitaţii externe sau vise de montaj, care ţin de dorinţa noastră profundă de urcuş, şi **vise profetice,** în care apar speranţe nerealizate, proiecţii ale viitorului sau revelaţii (părintele Galeriu se referă la visele profetice ale Sf. Părinţi). Psihologia paranormalului consideră visul şi ca expresie a premoniţiei.

Mircea Eliade concepe visul ca pe o **dimensiune a libertăţii absolute**, a voinţei care se realizează în afară suprimând obstacolele, a **dorinţelor fantastice**.

Extazul este trăire care apare în stare de veghe, în urma unei concentrări îndelungate sau a dominării psihismului de către o idee, un sentiment, o dorinţă arzătoare. Psihologia umanistă şi psihologia transpersonală face referiri la extaz. A. Maslow descrie „experienţa de vârf" (peak experience) ca **extaz,** în care subiectul îşi pierde simţul de apreciere a spaţiului şi timpului şi trăieşte o stare de „insight" profund, de fuziune cu cosmosul, de seninătate sau fericire. **Extazul este trăire în afara oricărei cenzuri raţionale a gândirii, a voinţei reglatoare sau a memoriei limitative.** Este o trăire dominată aproape total de către **transconştient**, de o imaginaţie, transcendentă şi nestăvilită, liberă de orice control riguros. Fericirea este trăirea care însoţeşte extazul, **datorită sentimentului libertăţii de mişcare,** în afara determinismului static, a timpului şi spaţiului material. Extazul poate fi atins în actul sexual, în actul creaţiei (mai ales în artă) sau în actul religios profund.

VI. Lossky transliterează cuvântul grecesc EKSTASIS cu EKSTAZ şi nu EXTAZ spre a nu confunda ekstazul religios cu alte forme psihice de euforie, numite „extaz". „Ekstaz" este o noţiune compusă din „statis" - **stare** şi prepoziţia „ek" - **în afară de.** Lossky arată că departe de a fi o stare halucinatorie, necontrolabilă de către subiectul uman, **ekstazul este o stare de maximă luciditate, care se află dincolo de limitele naturalului.** Starea de ekstaz este proprie componentei mistice a psihismului uman care poate intra în comuniune cu existenţa infinită, cu perfecţiunea divină. Şi yoghinul pretinde că ajunge la starea de **rapţ extatic**: relevaţia mentală prin înlăturarea pasiunilor şi sentimentelor obscure.

REVELAŢIA este o trăire complexă şi misterioasă a unei dezvăluiri, a unei descoperiri neaşteptate a unui adevăr ascuns, este „vederea" (sau iluminarea) unui fenomen neobservat sau neobservabil. În latină, **revelaţia** înseamnă învăluire şi dezvăluire în acelaşi timp a teofaniei, a doctrinei sacre. Blaga arată că exlstă sădită în om nevoia de a încerca o **revelare a misterului**. Prin încercările sale revelatorii omul devine creator de cultură. Existenţa în orizontul misterului se rotunjeşte complementar cu existenţa pentru revelare. Omul tinde să-şi reveleze sieşi misterul. Lucru posibil pe două căi: prin acte de cunoaştere sau prin acte plăsmuitoare. Aşadar, revelaţia, ca fenomen psihologic (nemistic) poate apărea **exploziv** în diverse etape ale actului de creaţie din ştiinţă, artă, filosofie, tehnologie, politică etc. Trecerea de la raţiune la revelaţie se face printr-o „ruptură de nivel" (M. Eliade).

Hubert Dreyfus (1967) de la Institutul de Tehnologie din Massachussetts (S.U.A.) regăseşte ideea că recunoşti întâi întregul (într-o fază) şi nu partea - şi că un agent întrupat poate evita sarcina infinită de a formaliza totul! În legătură cu aceasta C. Noica notează: Răspunsul gândirii europene, a întrupării, a revelaţiei, dat Orientului, lui Plotin şi chiar lui Platon.

În revelaţie, ca iluminare bruscă şi neconştientizată, **este manifest doar efectul** (rezultatul), dar rămâne ascunsă şi incomprehensibilă cauza. Nu se poate analiza raţional procesul, ci se percepe doar produsul.

La Paracelsus (1493-1540) şi J. Böhme (1575-1624) apare noţiunea de **revelaţie naturală,** proces în cadrul căruia natura îşi dezvăluie esenţa, secretul ei lăuntric, ordinea ei ascunsă. **Revelaţia divină** este un concept care desemnează **actul de transmitere către oameni a voinţei divine, transcendentale**. Fundamentul psihologic constă în cunoaşterea suprasenzorială a adevărului, „iluminarea" obţinută prin efortul îndelung exercitat al cufundării în Sine. P. Ţuţea (1992, p. 272) arată că „revelaţia este acţiunea directă a divinităţii asupra subiectului gânditor". După descoperirea legii gravitaţiei universale, I. Newton a fost întrebat cum a descoperit-o şi el a răspuns: „Am fost inspirat".

Potrivit teologiei medievale, expresia supremă a revelaţiei o alcătuiesc **cărţile sfinte**: Vechiul şi Noul Testament, Coranul. Căutând să depăşească ostilitatea patristicii (Tertulian) faţă de intelectualismul greco-roman, raţionalismul teologic al scolasticii (Anselm de Canterbury, Toma d' Aquino, Scot Eurigena, Abélard ş. a.) a încercat să concilieze revelaţia cu raţiunea fie prin declararea ei ca premisă a cunoaşterii ştiinţifice sau ca **izvor al adevărurilor suprarаţionale** menite să se completeze cu „adevărurile raţionale", fie prin afirmarea posibilităţii deducerii întregului conţinut al acesteia pe calea construcţiilor logice. În opoziţie cu această orientare, continuată şi de unii gânditori nescolastici, în lumina nevoii de modernizare a religiei, unele curente contemporane ca **teologia dialectică** şi **existenţialismul religios** se străduiesc să acrediteze vechiul sens mistic al revelaţiei, respingând principiul cunoaşterii lui Dumnezeu pe cale „naturală" şi accentuând **ideea transcendenţei absolute** a divinităţii.

Marcel Gauchet (1985 - în V. Tonoiu, 1989, 417) arată că fiind mărturie a infinitei superiorităţi a inteligenţei divine revelaţia deschide în acelaşi timp, în principiu, orizontul unei divinităţi accesibile, fie şi numai parţial intelectului omenesc. Punctual cel puţin, inteligenţa umană poate lucra la egalitate cu inteligenţa divină.

Mircea Florian (1993, p. 171-173) susţine că trăsătura caracteristică a creştinismului este **credinţa în Revelaţie**, adică în manifestarea lui Dumnezeu într-un anumit moment istoric prin întruparea Fiului Său. Credinţa creştină e rezemată pe Revelaţie, credinţa în **Cuvântul** Domnului, în Logos, care este însăşi Fiul. Credinţa în Cuvânt înseamnă credinţa în cărţile sfinte. A crede înseamnă a recunoaşte ca adevărate Sf. Scriptură, învăţăturile Sf. Apostoli, ale Sfinţilor Părinţi.

Revelaţia, prin conţinutul ei, are o **semnificaţie supraistorică**, eternă. Evanghelia este supratemporală. Astfel, se dezvăluie în creştinism o trăsătură esenţială a religiei în genere: unirea a ceea ce se cheamă, printr-o metaforă spaţială născătoare de erori, transcendent şi imanent, a ceea ce e dincolo de noi şi de lume şi a ceea ce se manifestă în noi sau, mai exact, unirea Eternului şi Temporalului.

Pr. C. Galeriu (1991) menţionează că în Apus, în teologia catolică în Dumnezeu este o sferă tainică şi o altă sferă revelată. Ele rămân într-o stare neschimbată. În **ortodoxie** nu este de conceput o asemenea viziune: Dumnezeu este **deodată** mister şi revelaţie, deodată taină şi descoperire. În Hristos este revelaţia totală. **În eternitate, Hristos se comunică neîncetat, dar tot neîncetat rămâne mister**.

Reinhold Stanzel (1992, p. 35) relatează o revelaţie mistică ce a fost cunoscută public. În 1956, în satul austriac Eisenberg ţăranca Aloisia Lex a avut în dimineaţa zilei de 6 septembrie următoarea viziune: scurt timp după ce s-a trezit din somn l-a văzut pe Hristos cu rănile sângerânde; mişcată şi plină de veneraţie a început să bâlbâie rugăciuni rugându-se fierbinte. Hristos a deschis ochii spunându-i zâmbind, cu o voce blândă: „păcatele tale îţi sunt iertate, precum şi cele ale întregii tale familii, ca şi ale părinţilor tăi morţi". Închizând ochii, statura Lui s-a făcut tot mai mică, până a dispărut. În după amiaza aceleiaşi zile a rămas surprinsă văzând în iarba grădinii urma unei cruci, care în zilele următoare a devenit tot mai evidentă, persistând în tot decursul anilor care s-au scurs de atunci.

Înrudită cu revelaţia este **viziunea** sau „clairvoyance", adică o formă de percepţie extrasenzorială, pe cale neoptică, **imagine lăuntrică** însoţită sau nu de certitudinea cognitivă, care uneori se manifestă ca halucinaţie, iluzie, revelaţie. Alături de perceperea cvasioptică, factorul caracteristic este **trăirea interioară**, în timpul căreia viziunea se realizează **ca şi cum** ar avea corelat exterior. Viziunea a jucat un rol fundamental în concepţia de viaţă a indienilor nord-americani („pieile roşii"). Viziunea era căutată („Vision-Quest") dar nu numai ca reprezentare realistă a unor evenimente viitoare, ci şi ca imagine simbolică (arhetipală) pentru destinul individului sau viaţa tribului. După zile de pregătire prin claustrare, ritualuri,asceză şi post, amerindianul se retrăgea într-un loc pustiu în aşteptarea vedeniei.

Filiaţia californiană a mişcării **New Age** a reintrodus „căutarea viziunii", considerând că omului civilizat occidental îi lipseşte această orientare lăuntrică dată de viziune, carenţă care îi diminuează potenţialul psihic. În ultima vreme, alături de intuiţie, ideea necesităţii viziunii şi revelaţiei a pătruns până şi în redutele raţionaliste ale vechii paradigme din economie, susţinându-se că un **management** eficient nu poate fi efectuat numai după un plan, ci trebuie să includă şi o viziune.

Visul, extazul şi revelaţia sunt componente care există şi acţionează sinergic în sfera credinţei. În cadrul speranţei predominant este visul, în credinţă prioritară este revelaţia, iar în iubire domină extazul.

2. SPERANŢA, IUBIREA ŞI CREDINŢA ÎN RELAŢIE SINERGICĂ

Speranţa este încrederea în îndreptare, curajul de proiectare conştientă a viitorului. Speranţa este o trăire subiectivă complexă care implică şi componente inconştiente (înnăscute) ce se exprimă într-o rezistenţă a omului în faţa adversităţilor vieţii, o încredere şi o cutezanţă care-i permit omului să se adapteze, să supravieţuiască tuturor vicisitudinilor şi nenorocirilor.

C. Noica arată că înaite de uimirea în faţa a ceva este **deschiderea către ceva**. Tot ce este viu speră, iese din închidere. În mitul Pandorei rămâne speranţa, ca ultimul demers uman, cel mai adânc. În clipa în care nu mai speri nimic din afară, mai speri ceva de la tine. Prin speranţă omul continuă să trăiască, continuă lupta pen-

tru propria existenţă. Speranţa durează cât omul, adică toată viaţa. Când omul îşi pierde orice speranţă, îşi pierde **sensul** de a fi şi se sinucide (V. Frankl, 1959).

E. Fromm (1983) propovăduieşte o **revoluţie a speranţei** prin care omul să treacă de la **speranţa pasivă** (omul **aşteaptă** ameliorări fără să acţioneze concret) la **speranţa activă** (proiectarea şi construirea conştientă a viitorului). Fromm crede că prin căutarea şi descoperirea unor forme noi de orientare şi dezvoltare psihospirituală, care să fie echivalentul sistemelor religioase, s-ar sluji „natura activă" a omului care să favorizeze „funcţionare optimă" a Fiinţei umane. Speranţa este elementul decisiv al oricărei tentative de schimbare. Obiectivul ei nu este un anumit „lucru", ci o „plenitudine", o mai mare stare de luciditate. Prin restabilirea unui climat de speranţă, graţie transformărilor sociale şi culturale, individul îşi va găsi încrederea în Sine şi va realiza o viaţă autentică. Speranţa trebuie să devină un element intrinsec al vieţii, fundamentat pe puterea gândirii creatoare şi lucide, care să conducă la o dezvoltare armonioasă a personalităţii. Speranţa constituie pentru Fromm nucleul „Sistemului Om". „Speranţa este un corelat psihic al vieţii şi al dezvoltării", este un element **intrinsec** al vieţii şi al spiritului, care trebuie delimitat de **falsa speranţă**, de speranţa ce poartă marca alienării şi care se exprimă prin aşteptarea pasivă a ceea ce vor aduce scurgerea timpului şi viitorul. **Speranţa activă** pe care o propune Fromm ar consta dintr-o „revoluţie culturală" fundamentată pe o largă mişcare umanistă. Este vorba de speranţa în faptul că omul va utiliza propriile puteri nu pentru interese ostile lui, ci pentru el însuşi, dând astfel sens existenţei sale. Cât timp idealurile şi scopurile vor fi proiectate în afara valorilor autentice umane, omul nu-şi va găsi împlinirea.

Redobândirea identităţii de sine a omului întruneşte condiţiile unei speranţe umaniste care va redeştepta forţele constructive din om. Omul va creşte dacă va trece de la modul „a avea" la modul „a fi", de la egoism la altruism. Corolarul acestei schimbări este „ dragostea între oameni, sensul justiţiei şi al adevărului". Idealul preconizat de Fromm se dovedeşte a fi un umanism întemeiat pe **iubire**, în care un rol important revine **autoperfecţionării morale** şi **religiei iubirii**.

Mircea Eliade afirmă că pentru „Homo religiosus" speranţa este **eliberarea definitivă,** care implică transcendenţa şi cosmizarea. Această transcendenţă se realizează profitând de „momentul favorabil", ceea ce presupune un fel de timp sacru care-i permite omului „ieşirea din Timp".

J. Lacroix (1966) proiectează o **religie a speranţei,** după care atitudinea creştină este adevăratul remediu al eşecului întrucât exprimă „singura legătură ce uneşte eşecul cu iubirea", cu acea parte umană „mai tare chiar decât moartea" şi care „surmontează toate eşecurile şi eşecul însuşi". Experienţa creştină creează în Fiinţa umană singura deschidere, dătătoare de sens către eternitate. Hristos a trebuit să moară, dar în acelaşi timp a trebuit să renască. Murind a făcut din „experienţa eşecului" una a „iubirii totale", iar renăscând a înălţat speranţa, care este „întotdeauna prezentă aici şi acum, în toate timpurile, inclusiv în cele de suferinţă, de revoltă şi de moarte". Nădejdea este energia care întreţine vie credinţa şi voinţa.

N. Steinhardt (1992, p. 394) recunoaşte că religia creştină îl păstrează pe Hristos ca ceva **tineresc** în sinele intim şi neplictisit, **nedezamăgit**, nesupărat: „Prezenţei veşnic proaspete a lui Hristos îi datorez că nu dospesc şi că nu fermentez

în supărarea pe alţii şi pe mine". El ne aminteşte ce a spus Unamuno: „Să crezi în Dumnezeu înseamnă să doreşti ca El să existe şi să te porţi ca şi cum ar exista".

Iubirea: iubirea de aproapele, iubirea universală, caritatea creştină

M. Eliade („Solilocvii", 1992, p. 38) susţine că iubirea este **pasiunea** neînţeleasă care proiectează individul în afara sa, îl ajută să rupă cercul de fier al limitelor personalităţii, pierzându-se în altă personalitate. Iubirea are - ne explică Eliade (1991, p. 199) - o **funcţie ambivalentă**. Pe de o parte, îl izolează pe om de lumea externă, ca o ascеză. Pe de altă parte, iubirea îl scoate pe om din Sine, **proiectându-l** în persoana iubită, tinzând să-l identifice cu ea şi să-i anihileze individualitatea: este **deplasarea centrului de greutate al Fiinţei din Sine în celălalt**, în fiinţa iubită. Iubirea „este una din acele taine care dau omului gustul nepreţuit şi amar al Absolutului".

Umberto Eco (în „Numele trandafirului") remarcă faptul că nu există nimic care să acapareze şi să lege sufletul ca dragostea. Întrucât, dacă nu ai acele arme care să o stăpânească, sufletul cade din pricina dragostei într-o ruină nemărginită. Religia deosebeşte **dragostea cea rea**, carnală şi posesivă, obsedată de plăcerile sexuale, şi **dragostea cea bună**, care se află între Dumnezeu şi om, între aproape şi aproape. Dragostea are felurite însuşiri, mai întâi ea face ca sufletul să fie cuprins de bucurie, apoi îl doboară rănit... Dar apoi capătă căldura adevărată a iubirii divine. IUBIREA este axul conceptual în învăţătura lui Hristos.

Vl. Lossky (1992, p. 23) subiniază că **adevărata iubire** este unirea a două vieţi, nu contopirea lor, nu tinde la asimilarea, la contopirea cu celălalt, la absorbirea lui, ci **la afirmarea celuilalt**. Altfel, iubirea degenerează în patimă. Iubirea desăvârşeşte firea omenească până ce o face să apară în unitate cu firea dumnezeiască, după expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul. **Iubirea faţă de aproapele** va fi semnul dobândirii adevăratei iubiri faţă de Dumnezeu (Sf. Isaac Sirul).

Max Scheller afirmă că **misticismul e un mod de a cunoaşte prin iubire**. Metafizicienii români, Nae Ionescu şi Mircea Vulcănescu, au abordat **iubirea ca instrument de cunoaştere**. În „Cursul de metafizică" (1928-1930) Nae Ionescu arată că cel mai însemnat instrument mistic de cunoaştere este **iubirea**. Funcţia fundamentală a iubirii este cunoaşterea şi nu acţiunea, întrucât cunoaşterea nu este act de înregistrare, ci un act de identificare a subiectului cu obiectul. Prin actul de iubire se realizează identificarea celor două obiecte puse în prezenţă: al aceluia care cunoaşte şi al aceluia care trebuie cunoscut. Nae Ionescu susţine că **monopolaritatea** actului de iubire, în care subiectul se iubeşte pe sine într-o stare de imanenţă completă, trebuie depăşită prin **bipolaritatea procesului de iubire** care implică **transcendenţa**. Fiind metodă de cunoaştere, iubirea este depăşire a individului care înlesneşte „transformatio amoris", adică transformarea subiectului în obiectul care îi stă în faţă. La baza iubirii stă întotdeauna **nevoia de sinteză**: subiectul cunoaşte obiectul printr-o identificare cu obiectul. Subiectul nu se părăşeşte pe Sine, conştiinţa nu se părăseşte pe ea însăşi, ci ea devine obiectul din afară. Mircea Vulcănescu pune în relaţie Eros şi Logos: adică Dragoste şi Cuvânt. Nu este vorba de relaţia dintre iubire şi cunoaş-

terea pură şi simplă, ci de relaţia dintre dragoste şi fundamentul raţional al existenţei. Eros fără Logos este dragoste oarbă. Eros şi Logos **împreună** înseamnă dragostea ca act de acces la cunoaşterea superioară, dincolo de om şi de lume. Vulcănescu concepe creştinismul ca pe o trăire a legăturii omului cu ceva sau Cineva care-l depăşeşte, un act orientat în afara omului care se istoveşte în această legătură.

Baruch Spinoza (1632-1677) arată că dragostea, când nu este cunoaştere „amor Dei intellectualis", este un lucru de mâna a doua, ba uneori este chiar trădare a demnităţii omeneşti. **Dumnezeu este deopotrivă şi dragoste şi cunoaştere.** Nedespărţirea iubirii de cunoaştere, de „gnoză" este afirmată de Sf. Macarie Egipteanul: este un semn de **trezvie** personală faţă de care calea către unire ar fi oarbă, fără un scop precis, „o asceză iluzorie". Iar Sf. Dorotei crede că viaţa ascetică „în afară de gnoză" nu are nici un preţ; „gnoza", cunoaşterea personală sporeşte pe măsură ce firea se transformă intrând în unire cu harul îndumnezeitor.

N. Berdiaev crede că iubirea ne face părtaşi la ierarhia cosmică universală, ea **uneşte cosmic** pe cei care au fost dezuniţi în ordinea naturii. Gabriel Madinier (1947) defineşte iubirea ca tendinţă genuină a eului de a fi prezent în acelaşi timp în universul lucrurilor prin posesia lor şi în universul conştiinţelor prin simpatie, amiciţie şi **caritate.**

Considerând iubirea ca principiu al misticismului superior, Mircea Florian (1993, p. 82-89) arată că iubirea „este aceea care dă misticismului înalta amprentă a spiritualităţii". Nota specifică, signatura misticismului creştin, nobleţea lui, superioritatea şi poziţia lui unică rezidă în poziţia centrală a iubirii, pentru denumirea căreia s-a ales cuvântul, altădată cu infinite ecouri în inimi **caritas** sau, în greceşte, **agape.** Istoria culturii apusene dovedeşte că s-a clădit pe temeiul iubirii o metafizică sau o teologie de mari dimensiuni în două momente: în **platonism** şi în **creştinism** cu deosebire apreciabilă că în platonism motivul determinant este **erosul**, iar în creştinism este **caritas.**

Caritatea creştină, prezentă în Evanghelii (mai ales în Evanghelia lui Ioan) la Pavel (Epistola către Corinteni), Sf. Augustin, Dante, Pascal, nu constă în atracţie erotică spre o Perfecţie dătătoare de plăcere, nu este un apetit, ci este **iubirea faţă de Dumnezeu care însuşi este iubire**, deci este iubirea faţă de Dumnezeu izvorâtă din iubirea **lui** Dumnezeu faţă de om. În creştinism, accentul cade nu atât pe iubirea omului pentru Dumnezeu, cât pe iubirea lui Dumnezeu. Aceasta dă caritaţii un colorit unic. Aristotel şi îndeobşte elenismul nu puteau concepe o iubire a lui Dumnezeu, existenţa maximă. Perfecţia n-are nevoie de nimic, are totul şi de aceea nu iubeşte. **Creştinismul răstoarnă tabela valorilor antice.** Iubirea **lui** Dumnezeu nu e aspiraţie spre ceva mai sus, ci dimpotrivă este coborâre, ajutorare, dăruire, servire, deci presupune mişcarea opusă avântului erotic. Un Dumnezeu care se coboară, se umileşte, ca în încarnaţie, până la pedeapsa capitală, un Dumnezeu care spală picioarele asemenea unui sclav este - după părerea lui M. Florian - **o noţiune antigreacească.** Un Dumnezeu care **creează** din iubire este pentru Aristotel o absurditate. Totuşi, **caritatea creştină** reprezintă specificul iubirii ca irezistibilă comuniune între conştiinţe: „cel ce se coboară se înalţă, şi cel ce se înalţă se coboară". Dar cele două sensuri ale iubirii au şi note comune: ambele sunt constitutive sufletului şi ambele au ca urmare „imitaţia lui Dumnezeu".

Elena Solunca (1992, p. 18) se referă la **cunoaşterea iubitoare**: înţelegerea care poate aşeza o punte între gând şi faptă, unitatea lor deschizând lumea „de aici" către cea „de dincolo", ca un început spre altul, spre cel fără de sfârşit.

Pornind de la Hristos care ne cerea: „Tu să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi!", **Laurentius spune despre dragoste:**

- Dragostea nu are nici început, nici sfârşit. Unde dragostea se poate extinde conştient, acolo se extinde necontenit;
- Dragostea e păzitoarea libertăţii tuturor;
- Dragostea nu evită pe nimeni, ea însă se retrage, acolo unde nu este dorită sau unde este izgonită cu forţa;
- Dragostea nu caută după interese, ci acţionează simplu şi urmăreşte fericirea;
- Dragostea vrea să lege totul şi pe toţi împreună;
- Dragostea adevărată nu face reproşuri, ea scuză, înţelege, tolerează totul;
- Dragostea nu ridică pretenţii şi nu pune condiţii.

Apostolul Pavel, în prima lui Epistolă, scrie că dragostea este calitatea primordială pe care ar trebui s-o aibă omul şi descrie astfel această calitate:

Dragostea este plină de răbdare şi bunătate,
dragostea nu cunoaşte invidia,
nu se lasă şi nu se ridică cu mândrie asupra altora,
ea nu se comportă lipsită de consideraţie,
nu cunoaşte egoismul,
nu se lasă cuprinsă de cuvinte amare
şi nu poartă pică pentru suferinţele îndurate,
nu se bucură dacă nedreptatea câştigă supremaţia,
ci se bucură dacă dreptatea iese învingătoare,
ea nu scoate în evidenţă greşelile altora,
ci caută să le scuze,
ea crede mereu numai binele,
nu pierde **speranţa**, nu pierde **curajul**.
Dragostea nu piere niciodată!

„Ce este viaţa omului fără dragoste? se întreabă apostolul Pavel. Răspunsurile pe care le dă reprezintă un cod axiologic care trădează intuiţia unei psihologii a caracterului:

- Datoria fără dragoste îl face pe om arţăgos.
- Răspunderea fără dragoste îl face incorect.
- Dreptatea fără dragoste îl face dur.
- Adevărul fără dragoste îl face critic.
- Inteligenţa fără dragoste îl face viclean.
- Prietenia fără dragoste îl face prefăcut.
- Ordinea fără dragoste îl face posac.
- Cinstea fără dragoste îl face arogant.
- Avuţia fără dragoste îl face zgârcit.
- Crezul fără dragoste îl face fanatic.

Credinţa religioasă

J.G. Fichte susţine că dacă vrei să ai parte de o **realitate durabilă** (în pofida conştiinţei cunoscătoare) îţi trebuie un alt organ decât cunoaşterea. De ce? Pentru că actul de cunoaştere desfiinţează realul, îl asimilează conştiinţei. Actul de cunoaştere e asimilator la propriu, ca nutriţia, prefăcând pe **altceva în acelaşi.** Îţi trebuie altceva decât inteligenţa spre a te convinge de existenţa realului **durabil,** spune Fichte, îţi trebuie **credinţa.**

Comentând valoarea credinţei, Kant, ca şi postkantienii, o consideră drept un **act de voinţă,** de adeziune individuală, subiectivă, care **exiude îndoiala** şi se lipseşte de raţiunile logice comunicabile. Fr. H. Jacobi, reprezenant al „filosofiei sentimentului şi credinţei" (1763-1819), vede în credinţă **singura modalitatea a omului de a accede spre infinit** şi o identifică cu **sentimentul realităţii.**

Mircea Florian (1993, p. 142-150) deosebeşte **credinţa-opinie** de **credinţa-certitudine absolută. Credinţa-opinie** implică rezervă, reticenţă la cel ce o formulează, însă ea poartă în sine speranţa că numai cel ce o are, dar „toată lumea" crede la fel. Opinia, fiind o credinţă, ea implică o angajare, însă şi o linie de retragere, o corectare a vederilor. **Credinţa-certitudine** este angajare, neatîrnată de rezultate, o rupere a punţilor de retragere. Aceasta este credinţa omului religios sau moral, a celui ce se îndreaptă spre Absolut. De caracterul absolut al acestei credinţe se leagă un al doilea caracter, inerent credinţei: caracterul practic, fecunditatea pentru viaţă a credinţei. Caracterul practic explică prezenţa unui al treilea caracter al cedinţei-certitudine: stabilitatea ei mai mare decât aceea a ştiinţei. Din acestea nu e permis - în opinia lui M. Florian - a deriva că actul de credinţă rămâne pentru totdeauna la adăpost de îndoială, ci numai că de la început el se situează „dincolo de îndoială", fiindcă se reazemă pe factori ateoretici. **Credinţele cad prin dezafectare şi nepăsare.**

Teologia răsăriteană consideră că raţiunea şi credinţa sunt gemene, deopotrivă divine. Dimensiunea credinţei este fundamental umană, pentru că nu poate fi conceput umanul fără un crez, fără un sistem de valori. Credinţa este fundamentală omului, este o coordonată axiologică.

Credinţa este **comunicare cu nevăzutul** care-l conduce pe om în „zarea libertăţii lui **a fi** în Lumină" (Elena Solunca, 1992, p. 18). **Credinţa uneşte speranţa cu iubirea şi trimite spiritul omenesc spre o transcendenţă care îl înalţă pe om până la supraomenesc.** Omul va trebui să înveţe lecţia transcendenţei: a fi „aici", cu gândul mereu „dincolo". V. Tonoiu (1992, p. 15) consideră că în timp ce ştiinţa apare ca necesitate naturală pentru om, credinţa apare ca **libertate de existenţă.** Credinţa izvorăşte din transcendenţă şi conduce spiritul omenesc spre o transcendenţă şi mai înaltă.

Mircea Eliade demonstrează că omul religios îşi asumă o umanitate care are un **model transuman, transcendent,** El nu se recunoaşte ca **om adevărat** decât în măsura în care îi imită pe zei, pe eroii civilizatori sau pe strămoşii mitici. În esenţă, credinciosul se vrea **altul** decât cel care se consideră a fi în planul existenţei profane. Existenţa lui **Homo religiosus** este deschisă spre Lume: trăind şi crezând, religiosul

nu este niciodată singur, o parte a lumii trăieşte în el. Viaţa lui cunoaşte o dimensiune în plus: ea nu este numai umană, ci este şi **cosmică**, întrucât are o structură transumană. Eliade o numeşte „existenţă deschisă" pentru că nu este strict limitată la modul de **a fi** al omului. Deschiderea spre Lume îl face pe omul religios capabil să se cunoască pe Sine cunoscând Lumea, iar această cunoaştere este preţioasă pentru el, pentru că se referă la Fiinţă. Prin credinţă omul accede la cosmizare şi astfel devine Fiinţă deschisă. Marxismul s-a dovedit limitat pentru că a închis omul în cadrele relaţiilor sociale, pentru că a desconsiderat transumanul şi a ignorat universul spiritual din Fiinţa umană.

Credinţa adevărată înseamnă a cunoaşte şi a da mărturie despre cele descoperite în noi. **Creaţia** (invenţia şi descoperirea) sunt considerate de teologie (N. Berdiaev) ca un dar al divinităţii. Credinţa este **simţire reală** şi **acceptare conştientă** a prezenţei divinului în noi. Credinţa nu e cunoaştere teoretică, ci o **mărturie** despre comuniunea cu Dumnezeu.

Credinţa religioasă se bazează pe o **„înrudire de esenţă** între spiritul uman şi cel divin" (M. Florian, 1993, p. 200). În iudaism şi creştinism, de la Moise, prin profeţi, până la Iisus, divinul se inserează tot mai hotărât în uman, în spirit, în credinţă. **Transcendentul se întretaie cu imanentul**. Supranaturalul înnobilează natura. De aici şi pendularea continuă, în creştinism, între transcendent şi imanent, supranatural şi natural, raţional şi iraţional.

Lucian Blaga (1969, p. 160) analizează **sentimentul raportului posibil între transcendenţă şi lumea concretă**. Despre acest raport omul **bizantin**, omul **roman** şi omul **gotic** îşi fac fiecare în parte altă imagine, care îi diferenţiază în ceea ce priveşte expresia credinţei creştine. **Omul bizantin** are despre raportul dintre transcendenţă şi lumea concretă viziunea sau sentimentul că **trancendenţa coboară**, de sus în jos, putându-se face vizibilă. **Omul gotic** are viziunea sau sentimentul că el însuşi se înalţă, de jos în sus, crescând întru transcendenţă. **Omul roman** este stăpânit de sentimentul că se găseşte în marginea transcendenţei şi, în consecinţă, de sentimentul că nu-i rămâne decât să se organizeze în slujba transcendenţei, oarecum orizontal şi paralel cu ea. Catedralele bizantine, basilicile romane şi domurile gotice sunt întruchiparea arhitecturală a acestor metafizici divers simţite, după timpuri şi locuri. Stilul bizantin corespunde desigur cel mai mult spiritualităţii ortodoxe. Ortodoxul crede în certitudinea salvării. Salvarea nu este o speranţă, ci o experienţă. Trăirea salvării, iluminarea lăuntrică, transfigurarea întru rânduiala salvării, convingerea organică de a participa la ea graţie împrejurării că **omul este un vas al transcendentului care coboară**, acestea constituie fenomenul primar ortodox.

Blaga arată că teologii cred că paradoxuri supreme nu pot fi născocirea minţii omeneşti, ci, evident, un mod de a se roti al revelaţiei divine. Prin **dogmă** şi **dogmatic** nu trebuie să înţelegem ceea ce metafizica tradiţională a pus în circulaţie, îndeosebi prin criticismul kantian. În semnificaţia kantiană, dogmele „sunt teze filosofice care depăşesc experienţa şi care sunt acceptate fără un prealabil control critic al cunoaşterii în sine şi al posibilităţilor ei". Blaga subliniază că nu trebuie să scăpăm nici un moment din vedere că **dogma**, deşi presupune, într-o anume măsură, o renunţare la intelect, **se formulează pe un plan tot de intelectualitate**. Dogma creştină este menită „să sfarme şi să depăşească logicul". Pentru teologi este „formulă de credinţă",

pentru Blaga este orice formulă intelectuală care, în dezacord cu înţelegerea, postulează o transcendere a logicii. Dogma, prin urmare, este dogmă „prin structura ei lăuntrică şi nu prin atitudinea oamenilor faţă de ea". „Tip de ideaţie", „mod de a gândi", „procedeu metafizic", având structură, înfăţişare şi articulaţii proprii, dogma depăşeşte intelectul, dar este dependentă de intelect. „Transcenderea funcţiilor logice" a favorizat **dogmatizarea** doctrinei creştine cu o consecvenţă impresionantă. Dacă primul sens acordat dogmei se referea la **transcenderea logicii**, prin admiterea expresiilor şi explicaţiilor antinomice, al doilea sens se constituie din **transfigurarea logicii** prin **relaxarea** şi spargerea solidarităţii logice a noţiunilor. Blaga îşi alege drept exemplu **dogma creştină a trinităţii**. Formula: Dumnezeu este o „fiinţă" în **trei** „persoane" (o „substanţă" în trei „ipostaze") este stranie pentru posibilităţile de înţelegere umană. Pentru cunoaşterea logică, termenul „persoană" se include din punct de vedere al sferei în termenul de „fiinţă", iar din punct de vedere al conţinutului noţiunea „persoană" include notele noţiunii „fiinţă". Există de aceea între cele două noţiuni un raport de **solidaritate logică** de la gen la specie. Dogma însă le desolidarizează, arătând că poate fi vorba de o existenţă care este **una** ca „fiinţă" şi **trei** ca „persoană".

A. Lalande defineşte dogma ca **mister-revelat**. P. Ţuţea (1992, p. 14) ne explică, în acelaşi mod, că dogma este o formă purtătoare de mister şi că este revelată ca şi acesta: „**Misterul** este singura formă eliberatoare din neliniştile mărginirii personale, ale înlănţuirii cosmice şi comunitare şi ale perspectivei infinitului şi morţii. De aceea libertatea nu poate fi gândită decât dogmatic, potrivit cu doctrina creştină, care este religia libertăţii. Omul este liber să participe sau nu la actul mânturii sale".

SINERGIA dintre speranţă, iubire şi credinţă

Speranţa, iubirea şi credinţa sunt dimensiuni şi trăiri fundamentale ale psihismului uman, în toate locurile, în toate timpurile şi la toţi oamenii. Ele sunt totodată principalele virtuţi ale omului religios. Speranţa, iubirea şi credinţa sunt trăiri psihice complexe, afectiv-voliţionale şi cognitiv-motivaţionale care trebuie studiate de psihologia omului ca trei dimensiuni care concresc şi se manifestă într-un chip **sinergetic**, adică **împreună şi deodată**. Sf. Ioan Scărarul spune că între cele trei există o asemenea unitate încât ele formează o singură realitate: Pe una o văd ca rază, pe alta ca lumină, iar pe cealaltă ca un cerc" (**Scara**, cuv. XXX, 1, Filoc. rom., vol 9, p. 424). Credinţa este **raza** care dăruieşte cunoaşterea celui iubit, nădejdea este **lumina** revelatoare a viitorului, dragostea este **cercul** care le cuprinde pe celelalte în eternitate. În fiecare din aceste virtuţi şi în toate laolaltă se stabileşte adevărata **sinergie**, adică acordul perfect între divinitate şi libertatea creştinului. Acolo unde este credinţă, nădejde şi dragoste, acolo se manifestă puterea divină prin mijlocirea credinciosului. Faptele creştinului se unesc sinergic cu faptele lui Hristos. Credinţa, nădejdea şi dragostea sunt virtuţi **teandrice** prin excelenţă. Când lipsesc acestea, Fiinţa umană rămâne cu slăbiciunile şi limitele ei. V→ 113

Credinţa fără dragoste degenerează în **fanatism**, iar dragostea fără credinţă duce la **patimă oarbă**, la gelozie patologică. Credinţa este de neconceput fără speranţa care proiectează viitorul până dincolo de moarte, speranţa fără credinţă este limitată şi **meschină**. Dumitru Stăniloae (1992, p. 96) arată că „în starea **credinţei**,

sufletul e departe de Dumnezeu, cugetând la însuşirile Lui divine". „Prin **nădeje** e pe drum, având ceva din Dumnezeu care i-a venit **în** întâmpinare. Prin **dragoste** e cu totul în braţele lui Dumnezeu."

Apostolul Pavel vorbeşte de credinţa care lucrează, de dragostea care jertfeşte, de nădejdea care perseverează. Aceste trei virtuţi împreună şi deodată, într-o unitate sinergică, mărturisesc Fiinţa şi definesc omul religios.

3. RUGĂCIUNEA - COMUNICARE ŞI UNIRE CU DIVINUL

VI. Lossky (993, p. 23) ne învaţă că unirea mistică în creştinism se realizează de obicei în rugăciunea care este „realmente vorbire cu Dumnezeu". **În rugăciune se realizează pe deplin ceea ce constituie esenţialul trăirii mistice: recunoaşterea misterului, raportul viu cu acesta şi insistenţa pe caracterul său transcendent.**

Sf. Isaac Sirul (sec. VII) acordă un înţeles foarte larg cuvântului **rugăciune**: „convorbirea cu Dumnezu care are loc în taină", sau „orice cugetare la Dumnezeu, orice meditare la cele duhovniceşti". Unirea cu Dumnezeu nu se poate săvârşi în afara rugăciunii, căci rugăciunea este o legătură personală a omului cu Dumnezeu. Unirea trebuie să fie personală, adică liberă şi conştientă. **În rugăciunea autentică se realizează pe deplin sinergia dintre speranţă, iubire şi credinţă. Rugăciunea este o speranţă care ajunge la comuniune cu iubirea şi credinţa.**

D. Stăniloae (1992, p. 76-84) face referiri la viziunea lui Sf. Ioan Gură de Aur asupra rosturilor rugăciunii: „Rugăciunile sunt nervii sufletului. Căci precum trupul e susţinut laolaltă prin nervi şi prin ei se mişcă în chip unitar, persistă şi îşi menţin tăria, iar dacă îi taie cineva pe aceştia desface toată armonia trupului, tot aşa şi sufletele se armonizează şi se susţin laolaltă prin rugăciuni, şi prin ele străbat drumul evlaviei. Deci, dacă te lipseşti de rugăciune, faci ca şi cum ai scoate peştele din apă. Precum apa e viaţa peştelui, aşa îţi este ţie rugăciunea. Precum acela trăieşte prin apă, aşa noi putem să ne înălţăm la ceruri şi să ajungem aproape de Dumnezeu, prin rugăciune" (col. 781). Într-adevăr, confirmă D. Stăniloae (p. 77), astenia nervoasă poate fi ameliorată prin rugăciune care întăreşte cu putere divină sufletul şi aduce întărire şi nervilor. Rugăciunea aduce linişte şi calm. Sf. Ioan Gură de Aur susţine că rugăciunea este slujbă adusă lui Dumnezeu şi deci **sărbătoare**, pentru că se face în inimă. Rugăciunea este fundament al sufletului, pentru că în ea este Hristos, ipostasul firii omeneşti.

V. Lossky (p. 235-237) arată că există **rugăciunea activă**, cea a cuvintelor. Dar există şi **rugăciunea contemplativă**, fără cuvinte, în care inima se deschide în tăcere înaintea lui Dumnezeu. Rugăciunea începe prin cereri. După Sf. Isaac Sirul ea este „rugăciune de cerere", atentă, încărcată de preocupări şi temeri. Aceasta nu este însă decât o pregătire spre adevărata rugăciune ca înălţare treptată către Dumnezeu, strădanie, căutare. Dar încet-încet sufletul se concentrează, se adună, cererile personale se risipesc, par nefolositoare. Încetăm de a mai cere căci ne încredinţăm cu

totul voinţei divine. Această stare se numeşte „rugăciunea curată". Aceasta este limita nevoinţei, când nimic din ceea ce este străin rugăciunii nu mai intră în conştiinţă, nu mai abate voinţa îndreptată spre Dumnezeu, unită cu voinţa divină. **Sinergia,** acordul celor două voinţe care acţionează împreună, se află în toate stadiile înălţării către Dumnezeu. Dar pe o anumită treaptă, mişcarea minţii încetează, rugăciunea încetează şi ea. Aceasta este desăvârşirea rugăciunii - **rugăciunea mintală sau meditaţia.** Omul „se roagă în afara rugăciunii" şi ajunge la pacea desăvârşită, liniştea, repaosul. Este „tăcerea minţii", care este mai presus de rugăciune.

În sensul cel mai general al cuvântului, orice **prezenţă** a omului în faţa lui Dumnezeu este o rugăciune. Dar trebuie ca această prezenţă să devină o atitudine statornică, mereu trează, rugăciunea **trebuie să devină permanentă**, neîncetată ca suflarea, ca bătaia inimii. Aceasta cere o deosebită măiestrie, o tehnică a rugăciunii, o întreagă ştiinţă duhovnicească; acesteia călugării i se consacră în întregime. Metoda rugăciunii lăuntrice sau **a minţii**, cunoscută sub numele de **isihasm**, ţine de tradiţia ascetică a Bisericii de Răsărit şi urcă, fără îndoială, la o antichitate îndepărtată. În toate clipele dificile ale vieţii Sale, îl vedem pe Iisus retrăgându-se în munţi ca să mediteze şi să se roage. Nu spusese înţeleptul vedic: „Rugăciunea sprijină cerul şi pământul şi îi domină pe Zei?". Iisus cunoştea această putere a puterilor. Se ruga cufundându-se în Sine-le său cel mai adânc, simţind şi trăind intens: o estompare treptată a lucrurilor pământeşti sub focul rugăciunii; o ascensiune din sferă în sferă până în imperiul extazului; intrarea prin conştiinţă adâncă, dar înălţătoare (transconştiinţa), într-o altă lume, de perfecţiune spirituală şi divină. Iisus intra în acea stare de **extaz lucid** care-i era specifică, în care partea cea mai adâncă a conştiinţei se trezeşte, intră în legătură cu spiritul viu al lucrurilor şi proiectează pe pânza străvezie a visului imaginile trecutului şi ale viitorului. Lumina din afară dispare; ochii se închid. Vizionarul contemplă Adevărul sub lumina care-i scaldă toată fiinţa şi face din inteligenţa sa un focar incandescent.

4. ISIHASMUL ŞI RUGĂCIUNEA INIMII

Cuvântul **isihasm** provine din cuvântul grecesc **hesychia** - „linişte, odihnă", dar şi „singurătate şi comuniune interioară". Cuvântul apare adeseori în **Apoftegme** (pentinţe şi anecdote) şi în **Vieţile Părinţilor deşertului.** În Biserica din Orient, isihasmul desemnează cu precădere necontenita **rugăciune a inimii.** Isihasmul a fost practicat de Părinţii deşertului, fondatori ai monahismului, care, renunţând la orice fel de activitate, se rugau necontenit; rugăciunea lor consta deseori din simple formule repetate la infinit (asemenea **mantrei** în meditaţia transcendentală!), care purificau inima, permiţându-i receptarea Prezenţei divine. Ion Scărarul (sec. VII): „Isihastul este cel care aspiră să circumscrie imaterialul înlăuntrul trupului".

Nichifor Isihastul, în tratatul său **Despre paza inimii,** dă sfaturi despre felul în care trebuie ritmată respiraţia pentru „a readuce spiritul în inimă, unde se află «comoara ascunsă» a Prezenţei divine".

Idealul vieţii isihastului este **hesychia**, care impune tăcere atât vocii lăuntrice, cât şi gurii lumii. Pentru isihast, invocarea lui Iisus face simţită prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în inimă, când spiritul păstrează tăcerea. Rugăciunea ia parte la opera creaţiei şi devine arzătoare, asemenea Sfântului Duh, şi se înalţă la cer, ca flacăra unei lumânări. Isihasmul este şi **rugăciunea întregului corp**, graţie controlului respiraţiei, după modelul tehnicilor spirituale din Asia. Această unificare voită a corpului şi a sufletului, dispărută de timpuriu în Occident, mai este practicată şi azi în Biserica din Orient, mai ales pe Muntele Athos care rămâne, în lumea modernă, fortăreaţa isihasmului.

Prin rugăciunea inimii se realizează, după părerea noastră, **sinergia dintre speranţă, credinţă şi iubire, sinergia dintre om şi Dumnezeu** - mai ales în planul trăirilor religioase profunde -, iar în plan intelectual se conturează **imaginea Unului mai presus de lume**. Tema „Unului" este de origine neoplatonică. Filosofia greacă afirmase că mintea ia chipul conţinutului ei: dacă acesta este felurit, se împarte şi ea, sau lucrarea ei, iar dacă conţinutul ei este **unul**, se unifică şi ea. La Calist Catafygiotul prin „Unul" se înţelege subiectul dumnezeiesc, care se străvede prin operele Lui.

În continuare vom prezenta concepţia lui Calist Catafygiotul despre rugăciunea inimii, pe care o interpretează filosofic, psihologic şi teologic, într-un chip original şi profund, răscolitor (cu interpretările de rigoare ale lui D. Stăniloae, 1992, p.89-151). În analiza lui Calist „Unul" acesta este viu, este plin de iubire. Acest „UNUL" este în acelaşi timp simplu, căci dacă ar fi felurit ar fi compus din părţi care toate ar fi mărginite şi n-ar putea realiza prin unirea lor pe „Unul". Dar simplitatea Lui este nesfârşit de bogată. De aceea mintea unită cu El nu mai are nevoie să treacă la altceva, îşi găseşte în El odihna eternă. Dar această odihnă nu este o încremenire şi nici o plictiseală, ci o adâncire neîncetată în iubire. „Unul" este transcendent creaţiei, nu este imanent ca la Plotin pentru că numai aşa este cu adevărat „Unul" şi izvor a toată unitatea. Dar El nu rămâne închis în unitatea Sa, ci iese prin toate lucrările şi operele Sale spre noi, ca să ne ridice la unirea cu El. Mintea se uneşte cu El şi-şi regăseşte unitatea şi simplitatea, sau se găseşte pe sine şi odihna prin mişcare de la o idee la alta, întrucât se depăşeşte pe sine. Aceasta înseamnă că numai uitând de sine în dragoste faţă de celălalt subiect, subiectul nostru se regăseşte pe sine printr-o iubire totală şi înflăcărată în care se concentrează întreg, cum este făcută pasărea să zboare.

Referindu-se insistent la abisul „Unului", D. Stăniloae (1992, p. 90) arată că am putea vedea o asemănare cu gândirea lui Meister Eckhart sau Jakob Böhme, dar la Calist Catafygiotul acest abis este un abis al iubirii, deci al Persoanei în veci existente, nu al unei esenţe abstracte. D. Stăniloae socoteşte că „scrierea aceasta este poate cea mai frumoasă dintre toate scrierile filocalice, prin profunzimea teologică şi prin simţirea înflăcărată a ei"; „este... o culme a subtilităţii de gândire şi a simţirii de intensă spiritualitate a Bizanţului".

Revenind la rugăciunea inimii şi la imaginea „Unului" prin intermediul acesteia, Calist Catafygiotul arată că **mintea are nevoie de un obiect cu care să se ocupe fără sfârşit**. Acest obiect trebuie să fie el însuşi nesfârşit, nehotărnicit. Ca atare, **el trebuie să fie acel Unu, care are în El totul**. Căci dacă ar fi unul din multe, n-ar putea fi nemărginit. În acest caz mintea ar trebui să treacă veşnic de la unul la altul şi nicio-

dată nu şi-ar găsi un obiect pe măsura mişcării ei nehotărnicite. Deci niciodată nu s-ar putea odihni cu mişcarea ei nesfârşită în Cel nesfârşit. Desigur, între odihnă şi mişcare nesfârşită pare o contradicţie (observă D. Stăniloae). Dar acestea se împacă atunci când mintea pătrunde în Cel nesfârşit. Atunci ea a ajuns şi în mişcarea ei nehotărnicită şi în odihna ei. A ajuns în acea „mişcare stabilă" sau „stabilitate mobilă", de care vorbea Sf. Grigorie de Nisa. Psihologic, se poate înţelege mai bine fenomenul dacă apelăm la „teorema concentrării calme" (**relaxed concentration**) a lui H. Rugg (1963), starea optimă care duce la un **insight** profund şi la apariţia unei multitudini de idei intercorelate. „Starea de concentrare calmă" apare ca un punct nodal în trecerea de la concentrare la relaxare şi de la oscilaţie la fixaţie fermă.

După Calist Catafygiotul în El (Unul) mintea omului se odihneşte pentru că nu trebuie să treacă la altceva şi altceva; şi **totuşi înaintează în înţelegere**. Iar înţelegându-l pe El, omul cu mintea sa înţelege mai bine pe ceilalţi oameni şi înţelege şi obiectele. Dumnezeu este izvorul şi susţinătorul unităţii sufletului. Dar prin aceasta **sufletul în acelaşi timp creşte**. Căci în unitatea lui se adună nu numai toate puterile şi lucrările lui, ci şi puterea lui Dumnezeu i se comunică tot mai mult, în comunicarea ce o are sufletul cu El (Scrierea lui Calist Catafygiotul se află în Biblioteca Academiei Române, în manuscrisele: 1602, 2022, 2027, 2568, 3001, da la sfârşitul sec. XVIII şi începutul sec. XIX).

Imaginea Unului mai presus de lume, realizându-se prin **sinergia dintre speranţă, credinţă şi iubire**, am fi tentaţi să tălmăcim ideile lui Calist Catafygiotul din perspectiva neclasică a psihologiei sinergetice. Mintea, folosindu-se de imaginaţia sa pentru contemplarea celor nevăzute, e **povăţuită de credinţă**. Iar luminată de har, primeşte **întărirea nădejdii**. În sfârşit, răpită de lumina dumnezeiască, se face **visterie de dragoste** faţă de oameni şi faţă de Dumnezeu. Această sinergie eficientă, ca acţiune „împreună şi deodată", şi „una prin alta", dintre povaţa credinţei, întărirea nădejdii şi visteria dragostei, realizează imaginea Unului mai presus de lume. Astfel, **„munca şi mişcarea întreită a minţii** se face desăvârşită, îndumnezeitoare, sigură şi neclintită prin credinţă, nădejde şi dragoste. Şi ajungând la acest loc larg din vârful cetăţii s-a pus în siguranţă în cetăţuia dragostei". După cum a spus Sf. Pavel, „dragostea toate le suferă, toate le rabdă" pentru bunul credinţei şi al nădejdii.

Imaginea Unului se face şi prin **sinergia raţiunii**. În faţa Unului, arată Calist Catafygiotul, raţiunea omului este însoţită de uimire. Cu atât mai mult se umple de uimire când cunoaşte întreg adevărul concentrat. Căci vede **deodată în el toate laturile** (apropierea de o interpretare psihosinergetică ni se pare evidentă). Mintea are şi o „vedere" (= percepere + sentiment).

Imaginea Unului se realizează, în concepţia lui Calist, şi prin **sinergia omului cu Dumnezeu**. Sinergia, sau conlucrarea omului cu Dumnezeu, are un caracter foarte subtil. Orice lucru îl înţelegem în legătură cu altele, aflând legătura unui lucru cu altul. **Cel ajuns în Dumnezeu** nu mai are nevoie de această trecere de la un înţeles la altul, căci Dumnezeu nu mai este înţeles în legătură cu altele, ci este dezlegat de toate, avându-le în sine pe toate. Dumnezeu cuprinde în Sine virtual toate formele într-o armonie atât de desăvârşită, încât formează o **unitate atotsimplă**. Privind în unul mintea este într-o privire mai presus de privirea tuturor. De aceea le vede în El pe toate.

Din perspectiva psihosinergeticii, am spune că se face tranziţia de la o cooperare sinergetică locală la o cooperare globală, de la succesiune la simultaneitate (atemporalitatea operaţiilor). **Unul** este un **sistem sinergetic,** adică un sistem dinamic şi complex, a cărei eficienţă creativă este o **emergenţă** a multiplelor cooperări dintre componentele interne, o transformare a ordinii ascunse din interior (la nivelul componentelor) în ordine manifestă, vizibilă la nivelul sistemului. Mecanismul fundamental este al sinergiei eficiente: creşterea eficienţei sistemului prin autoorganizare sincronă şi concentrată (tip „laser") a componentelor din interior.

Mai departe, Calist Catafygiotul ne spune că **este nevoie de tăcere** („concentrare calmă" la psihologul H. Rugg, 1967) în clipele când mintea se simte într-o relaţie nemijlocită şi sinergică cu Dumnezeu ca Persoană. Cuvântul destramă vraja, destramă realitatea cea mai esenţială, sau trăirea în ea, ca în basmele unde voinţa de a comunica în cuvinte (altora) taina persoanei iubite o face pe aceea să plece definitiv. Dar atunci se naşte întrebarea: în ce constă importanţa cuvântului? **Cuvântul rostit** este introducere la **Cuvântul-Persoană.** Se poate vorbi până se ajunge la experienţa nemijlocită a persoanei, la comunicarea directă cu ea. Dar o dată ajunşi acolo trebuie să tăcem. Trebuie să experiem cuvântul-persoană în plinătatea lui prin tăcerea în care persoana noastră întreagă prinde, ca pe un **cuvânt atotcuprinzător,** persoana cealaltă. Mulţimea de cuvinte ne ţine într-o lume de coji fără viaţă, într-o aparentă realitate. Realitatea esenţială este persoana.

Toate formele de sinergie care conduc la imaginea şi trăirea Unului pot fi dobândite prin **rugăciunea inimii.** Vom reda în continuare numai câteva fragmente din Tipicul Sf. rugăciuni cea cu mintea, precum s-a primit de la Părintele Iosif (scris la 1810, ms. în Biblioteca Academiei Române, 1441): „... strânge toate simţurile tale, pleacă-ţi capul pe umărul stâng. Apoi închide gura ta şi pune două degete de la mâna dreaptă la piept în partea stângă, mai sus de inimă. Şi tragi o dată răsuflarea pe nas încetişor, în adâncul pieptului. Şi acolo zi: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă». D. Stăniloae ne tălmăceşte arătându-ne că prin închiderea gurii, autorul recomandă implicit ca vorbele rugăciunii să se spună mai mult cu gândul. Apoi, prin degetul pus deasupra inimii, privirea este ajutată să se concentreze exact la locul unde începe inima. Prin concentrarea privirii spre locul unde începe inima de carne se realizează o concentrare a minţii, sau a cugetării, spre **inima spirituală** a omului. Mintea trebuie să se îndrepte spre „inima spirituală", spre centrul spiritual al Fiinţei umane, spre sinea proprie. Numai această inimă spirituală are o deschidere spre infinitul dumnezeiesc.

Calist Angelicude, în „Meşteşugul liniştirii" din **Filocalia greacă** (manuscrise în Biblioteca Academiei Române - nr. 1841, 1818, 2435) arată că rugăciunii inimii „îi premerge o anumită căldură în inimă, care izgoneşte gândurile ce împiedică rugăciunea curată să se împlinească în chip desăvârşit ... Iar într-o astfel de căldură şi rugăciune, dragostea faţă de Domnul Iisus se naşte în inimă în aşa fel încât încep să curgă din ea din belşug şi lacrimile dulci din dorul lui Iisus cel pomenit". D. Stăniloae precizează că rugăciunea inimii se numeşte abia aceea care nu se face în chip silit, prin introducerea forţată a minţii în inimă. Căci în acest caz mintea nu poate sta mult în inimă, neavând obişnuinţa statorniciei în gândul interiorizat la Dumnezeu.

Lumina iubirii dumnezeieşti se comunică minţii, după cum ne învaţă Calist Catafygiotul, ca un organ spiritual cunoscător prin **inimă**, care este organul spiritual al simţirii. Deci inima are în ea înţelegerea minţii. Faţa minţii aplecată spre inimă este privirea minţii. Prin aceasta inima vede dragostea lui Dumnezeu ca **lumină plină de sens. Unirea minţii cu inima înseamnă şi ieşirea din îngustările ce le produc chipurile şi închipuirile celor sensibile, înseamnă ridicarea peste determinările ce i le dau simţurile lucrurilor**. Căci în inimă găseşte o **deschidere spre nesfârşitul iubirii** şi mintea câştigă şi ea această nesfârşire, dar aduce din partea ei **o conştiinţă a acestei nesfârşiri**. Arătând rezumativ şi în esenţă demersul complex al rugăciunii inimii, Calist Catafygiotul spune: „Mintea contemplă adevărul cel **Unu şi simplu**, ca şi cel compus ce provine din El ... Prin adevărul **cel simplu** a aflat înălţimea şi adâncimea gândită cu mintea, ca şi lărgirea nesfârşită care, punând-o în stare de **uimire,** o face să preamărească pe Dumnezeu plină de **frică**. Iar prin **cel compus** a aflat, pe lângă cele pomenite, încă şi **pacea inimii, dragostea** şi **bucuria**, ceea ce o face să cânte cu iubire, copleşită de mirare" (sublinierile ne aparţin). Prin adevărul cel simplu, Calist Catafygiotul înţelege pe **Dumnezeu în Sine**, iar prin adevărul compus **creaţia**. Dar adevărul cel compus mai poate însemna şi faptul că noi nu cunoaştem pe Dumnezeu fără să ne cunoaştem şi pe noi înşine, fără să intre El în relaţii cu noi.

Mircea Eliade (1991, vol.3, p. 215-216) ne atrage atenţia că prin anul 1330 un grec din Calabria, Varlaam, a început să critice metoda isihaştilor şi să-i acuze de ierezie, mai precis de **messalianism** (pentru messalieni, scopul final al credinciosului era unirea extatică cu trupul de lumină a lui Hristos). Isihaştii pretindeau că îl văd pe Dumnezeu însuşi, ori vederea directă a lui Dumnezeu cu ochii trupului nu este cu putinţă. Printre apărătorii isihaştilor este Grigorie Palamas (1296-1359). Răspunzând lui Varlaam în **Triade întru apărarea sfinţilor isihaşti**, Palamas a înnoit, în mare parte, teologia ortodoxă. Principala sa contribuţie constă în distincţia în care el o introduce între esenţa divină şi **energiile** prin care Dumnezeu se comunică şi se revelează. Esenţa este „cauza" energiilor: „fiecare dintre energii înseamnă cu adevărat o proprietate divină distinctă, pentru că toate sunt actele aceluiaşi (unic) Dumnezeu viu" (doctrina energiilor a fost confirmată de sinoadele bizantine din anii 1341, 1347 şi 1351). Explicând experienţa isihaştilor, Palamas arată că această experienţă provoacă o adevărată metamorfoză a spiritului care, însuşindu-şi inteligenţa, atât cea de origine umană, cât şi cea divină a lui Hristos, reuşeşte să surprindă plenitudinea divină, luând parte la ea. Într-adevăr, dacă Dumnezeu este, în esenţa lui, imposibil de a fi cunoscut, El ni se descoperă prin iubire, sub formă de energie trinitară. Această energie trinitară este, în acelaşi timp, unică şi multiformă în manifestările ei. În creaţie Dumnezeu se divide, fără a se multiplica.

Jean Delumeau în „**Religiile lumii**" (Paris, Fayard, 1993, trad. rom. 1996, p. 160-163) arată că „Rugăciunea lui Iisus", sau mai degrabă **către Iisus**, constiutie puterea căii isihaste. Ea implică în primul rând o concepţie unitară asupra omlui, pentru care sufletul şi trupul sunt inseparabile („Slăviţi-l pe Dumnezeu în trupurile voastre", spune Sf. Apostol Pavel). Hristos restaurează această unitate, al cărei germene în noi este harul botezului care investeşte interioritatea cea mai lăuntrică a omului, centrul

lui cel mai central, pe care această tradiţie îl numeşte „inimă" (ceea ce nu corespunde decât parţial cu inimă fiziologică). Cuvântul „inimă", aici, desemnează „locul lui Dumnezeu". Pentru Sf. Grigorie Palamas, inimă este „corpul cel mai lăuntric al trupului" (apud. J. Meyendorff, 1959, p. 24), adică germenele trupului slăvit. Inima este rădăcina intelectului. Trebuie să se unifice intelectul şi inima, folosind **respiraţia**. Căci răsuflarea omului, atunci când el poartă şi enunţă **Numele Cuvântului întrupat**, se uneşte cu însăşi **Răsuflarea lui Dumnezeu**, cu Duhul Său, pentru că Tatăl, spune Sf. Ioan Damaschinul, „enunţă Cuvântul pe Răsuflarea Lui" (Jean Damascène, **De fide orth**, P. G. 95, 60 D.)

În al doilea rând, rugăciunea lui Iisus - remarcă J. Delumeau, 1996, p. 161 - se bazează pe **taina Numelui**. Numele, în **Biblie**, nu este posesie magică, ci mijloc de comuniune. Numele **propriu** al lui Dumnezeu, care nu poate fi pronunţat, se face cunoscut în **renunţarea** totală a Crucii: Numele de Iisus (**Yeshua**, înseamnă „Dumnezeu mântuieşte", „Dumnezeu eliberează") exprimă astfel iubirea lui Dumnezeu pentru un om, comunică comuniunea trinitară.

Rugăciunea lui Iisus, în sfârşit, încearcă să aplice porunca evanghelică şi paulină: „rugaţi-vă fără încetare". Ceea ce înseamnă descifrarea rostului existenţei prin moartea şi învierea lui Hristos, pentru a „respira Duhul" (Grigorie Le Sinaïte, „De la vie contemplative", în **Petite Philocalie de la priére du coeur, Livre de vie**, nr. 83-84, p. 185). Prin aceasta putem uni şi elibera rugăciunea mută a lucrurilor, „geamătul" şi slujba universului. Instrumentul cel mai frecvent folosit pentru „rugăciunea neîntreruptă" este o formulă scurtă repetată cu blândeţe, ponind de la **Kyrie eleison** („Doamne, ai milă de mine") sau de la „Slăvit fii, o, Dumnezeule" până la fraza ţesută din chemările evanghelice şi devenită obişnuinţă: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiu al lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul". Formulă susceptibilă de uşurare şi armonizare interioară, până la **pulsaţia tăcerii**.

Necesară în permanenţă, **metanoia** este mult mai mult decât „căinţă". Este o revoluţie a simţului asupra realului. Păcatul, într-adevăr, este în acelaşi timp despărţire şi poftă nesăţioasă, narcisism metafizic, el face ca totul să graviteze în jurul **ego**-ului. **Metanoia** este deschisă binecuvântării, lumii lui Dumnezeu, ca metamorfozând încetul cu încetul „patimile" ucigaşe şi sinucigaşe în „virtuţi", care sunt tot atâtea participări la Numele divine prin sfânta omenie a lui Hristos. „Memoria morţii" dezvăluie neliniştea fundamentală şi devine „memoria lui Dumnezeu", a lui Dumnezeu cel întrupat şi răstignit, care nu încetează să coboare în infernul nostru interior pentru a ne elibera. „Paza inimii" sau a „minţii" ne permite să îndepărtăm gândurile disonante, să degajăm miezul lor psihic pentru a-l dărui, fie şi în cea mai smerită simţire, să poleim „oglinda inimii" în care începe să se reflecte lumina dumnezeiască.

Vine atunci „trezirea" care ne scoate din somnolenţă, din insensibilitatea spirituală, din ciclurile de saţietate şi lăcomie, din starea de „uitare" în care nu mai ştim nici să iubim, nic să admirăm. Deşteptarea se transformă - după J. Delumeau (1996, p. 162) - în „vigilenţă", în aşteptarea şi în presentimentul Mirelui care vine prin noaptea şi lumina tuturor lucrurilor. Charisma majoră este aici aceea a lacrimilor, sensibilitatea (aici un gen de înţelegere a inimii) care, din „inimă de piatră" sau mai degrabă înveşmântată în ceaţă şi noroi, devine „inimă de carne", „lăcaş al lui Dumnezeu",

pământ tainic unde rodeşte lumina botezului atunci când lacrimile amărăciunii devin lacrimi de mulţumire. „Cel ce a îmbrăcat plânsul fericit şi plin de har ca pe o haină de nuntă a unui cunoscut râsul duhovnicesc al sufletului", spune Sfântul Ioan Scărarul („Scara Sfântă", treapta a 7-a, în **Filocalia,** trad. Pr. D. Stăniloae, voi. IX, Bucureşti, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1980, p. 175).

Pacea interioară deschide sufletul către adevărata **libertate** care face cu putinţă iubirea dezinteresată a aproapelui şi chiar „iubirea vrăşmaşilor". Din nou Sf. Ioan Scărarul ne atrage atenţia: „Aducerile aminte ale Patimilor lui Iisus vor tămădui sufletul care ţine minte răul, ruşinându-l puternic cu a Lui neţinere de minte a răului" (**Idem**, treapta a 9-a, p. 198).

Pentru a înlesni unirea şi trecerea mai departe - ne explică J. Delumeau (1996, p. 162-163) - se pot folosi **ritmurile** fundamentale ale trupului, rânduite vocaţiei lui de a deveni „templul Duhului Sfânt". Rugăciunea lui Iisus poate fi pronunţată pe ritmul respiraţiei, al inspiraţiei şi expiraţiei, după cum a fost precizat în celebrele **Povestiri ale unui pelerin rus,** pe la 1860. Astfel, puţin câte puţin, prezenţa lui Hristos şi adevărul fiinţelor şi lucrurilor se înscriu pe oglinda inimii. Rugăciunea se infuzează în linişte. Necesara „teologie negativă", care îndepărtează conceptele şi imaginile despre Dumnezeu, devine pură aşteptare, „rugăciune curată", **rugăciune dincolo de rugăciune**. Atunci, datorită harului, antinomia absolut de neconceput a lui Dumnezeu „dincolo de Dumnezeu" şi a Celui răstignit înflăcărează inima. Mai întâi simţi unele atingeri de foc pline de blândeţe, apoi scufundarea în oceanul Luminii, cum spun maeştrii spirituali siriaci. Printr-o ultimă moarte din iubire, „moarte-înviere", care restaurează, într-un **ritm de entaz-extaz***, relaţia personală, „inima-duh" primeşte, simte, dincolo de propria sa transparenţă, Chipul Celui Răstignit-Slăvit. Cu Hristos în el, Duhul conduce sufletul către naşterea veşnică în „sânul Tatălui". De acum înainte, rugăciunea devine o stare, chiar şi bătăile inimii sărbătoresc viaţa dată nouă, muritorilor, mai tare decât toate morţile. Acest entaz-extaz al „îndumnezeirii" face posibilă şi „contemplaţia slavei lui Dumnezeu ascunsă în fiinţe şi în lucruri" (Isaac Sirul, „Traité ascétiques", 72^{e} traité).

Întreaga forţă a patimii omului devine **compătimire, tandreţe ontologică, blândeţe a celor puternici**. Omul care se roagă primeşte uneori „înţelegerea sufletelor", „cunoaşterea" charismatică a inimilor, vocaţia de părinte (tată sau mamă) spiritual, al cărui cuvânt şi tăcere deşteaptă, vindecă, îndreaptă pe căile lăuntrice. Paternitate spirituală care, puţin câte puţin, împărtăşeşte Duhul Sfânt.

Pentru „pneumatofor" (purtător de Duh sfânt), trupul devine interior sufletului, sufletul Duhului: „rugăciunea lui Iisus" se revelează, ca «trup de slavă», trup al lui Dumnezeu".

Metoda rugăciunii inimii sau „rugăciunii lui Iisus" a fost numită de unii „yoga creştină". Mircea Eliade („Le Yoga") admite că anumite indicaţii şi metode de rugăciune prezintă puncte de asemănare cu tehnicile yoghine.

În Ţările române, isihasmul şi spiritualitatea filocalică în general s-au introdus încă din secolul al XIV-lea şi au rămas o realitate neîntreruptă în tot timpul următor,

---

**Entaz: cunoaştere a lui Dumnezeu prin plenitudinea interioară. Extaz: tensiune către izvor mereu dincolo de această lumină interioară.*

ca şi în Athos. În secolul al XVIII-lea, călugărul Paisie, venit de la Poltava, a găsit astfel în Moldova un **monahism** care practica o viaţă isihastă, însufleţită de „rugăciunea inimii" sau „rugăciunea lui Iisus.

Sihaştrii români au fost foarte populari în trecutul nostru. Este recunoscut rolul lor în susţinerea puterii de rezisteţă a poporului nostru în vremuri grele. Este cunoscut Daniil Sihastru, cel care l-a sfătuit pe Ştefan cel Mare întărindu-l la luptă pentru apărarea Moldovei creştine într-un moment de descurajare. Ei nu erau recluşi nepăsători de lume, în felul recluşilor din Occident sau chiar de pe Muntele Athos.

Nichifor din Singurătate (sec. XIII), unul din marii instructori isihaşti, arăta că **charisma** se dobândeşte prin isihasm. (Cuvântul „sihastru" este transcrierea românească a cuvântului **isihast**). O dată cu oprirea activităţilor simţurilor spre exterior, el subliniază importanţa concentrării minţii în adâncul inimii. Cel cu centrul inimii deştept are acces liber (prin vedere paranormală) la lumile vizibilă şi invizibilă. În centrul inimii sălăşluiesc fericirea şi bucuria. El va regăsi în inima sa tot ceea ce este vast, pur, divin, sublim. Nichifor aminteşte că ţelul vieţii spirituale este să ia cunoştinţă de tainele „comorii ascunse în inimă"; altfel spus, să unească mintea (**nous**) cu inima, „lăcaşul lui Dumnezeu". Dumitru Stăniloae spune că este vorba de un „văzduh spiritual" (Filocalia, VIII, p. 536): „este deschiderea inimii în largul infinităţii dumnezeieşti". Traducând metoda lui Calist Catafygiotul, D. Stăniloae (1992, p. 111-subsol) ne arată că lumina iubirii divine se comunică minţii ca unui organ spiritual cunoscător. Inima iubeşte, inima primeşte iubirea lui Dumnezeu. Dar o inimă având în ea înţelegerea minţii. Dragostea lui Dumnezeu este **lumină**. Faţa minţii aplecată spre inimă este **privirea minţii**. Prin aceasta inima „vede" dragostea lui Dumnezeu ca lumină plină de sens. Căci în inimă se găseşte o **deschidere spre nesfârşitul iubirii** şi mintea câştigă şi ea această nesfârşire, dar aduce din partea ei o conştiinţă a acestei nesfârşiri.

Psihologic, rugăciunea aduce cu sine o armonie interioară, o linişte şi o împăcare. Omul care se roagă se simte mai în siguranţă, mai împăcat cu Sine şi cu divinitatea. Să ne gândim la chirurgii care se roagă înainte de a intra în sala de operaţie. Prin rugăciune căpătăm curaj şi forţă, parcă suntem mai ocrotiţi, mai asiguraţi.

Emil Cioran (1992) ne avertizează asupra **aroganţei rugăciunii**: „Orgoliul unui cuceritor păleşte alături de ostentaţia unui credicios care se adresează Creatoruiui. Cum de poate cineva să îndrăznească atât de mult?"

5. ITINERARUL SPIRITUAL AL RELIGIEI CREŞTINE (VIA MYSTICA)

Într-un capitol intitulat sugestiv „Via Mystica", Mircea Florian (1993, p. 106-112) ne atrage atenţia asupra **caracterului voluntarist al misticismului creştin,** care se dezvăluie în ceea ce s-a numit „itinerarul spiritual", „drumul mistic", treptele sau etapele înălţării sufletului lui Dumnezeu. Treptele tradiţionale ale itinerarului, în număr de trei, au fost împrumutate de către Dionisie Areopagitul (secolul (V-VI), părintele

teologiei mistice medievale) de la neoplatonicianul Proclos (410-485 d. Hr.) şi apoi transmise creştinismului, ştirbind mult din originalitatea acestuia: **via purgativa** (catharsis), ascetismul care este o preparare: **via illuminativa** (ellampsis) şi **via unitiva** (enosis sau teleiosis). Creştinismul a izbutit să toarne în acest formalism un conţinut pe care H. Suso (1296-1366), discipol al lui Meister Eckhart, l-a rezumat aşa: omul trebuie să fie dezvăţat de creatură, învăţat de Hristos şi învăţat dincolo de orice măsură de către Dumnezeu. Prima treaptă este introductivă şi pregătitoare, având ca ţintă **desfacerea de natura umană,** stricată de păcat şi de viaţa pământească. A doua este **contemplaţia sau iluminarea supranaturalului**, este calea celui ce progresează în cunoaşterea Misterului divin. Viaţa contemplativă este superioară celei active. A treia treaptă este **intuirea sau prinderea nemijlocită a lui Dumnezeu**, este contemplaţia care şi-a atins punctul culminant. Este ceea ce Toma d' Aquino numeşte **veritatis divinae simplex intuitus**, iar Ioan al Crucii (1542-1591, poetul „nopţii întunecoase") a numit **sciencia secreta de Dios** (ştiinţa secretă a lui Dumnezeu).

Hugo de Sf. Victor a dat itinerarului mistic o altă precizare, care a dominat apoi doctrina şi practica misticismului creştin. Şi schema acestui mare mistic al secolului al XII-lea este tripartită: **cogitatio** sau pătrunderea în spirit a obiectului prin ideea sau imaginea lui; **meditatio** sau adâncirea şi prelucrarea obiectului gândit; **contemplatio** sau intuirea obiectului. Schema, în genere primită ulterior şi de către psihologi ca H. Delacroix (1938) şi J. H. Leuba (1925), este aceea în patru momente a Terezei d' Avilla (1515-1582, reformatoarea mânăstirii Carmel), care a oferit o schemă mai amplificată (cu şapte trepte). Rămân aceste patru trepte sau „cămări" ale „Castelului interior":

(1) **Meditaţia** este concentrarea atenţiei asupra temelor religioase, ca o prelungire a procedeelor spirituale de asceză, opera umană ajutată de graţia sau darul Sf. Spirit; (2) **Contemplaţia** este „rugăciunea cu mai multe trepte secundare în care, încetul cu încetul, domină graţia şi de aceea sufletul se simte cuprins de o „cerească nebunie" sau de un „glorios delir" în gustarea lui Dumnezeu. În această etapă scade tot mai mult distanţa dintre Dumnezeu şi sufletul ce se înalţă spre treapta următoare; (3) **Extazul** este răpirea sufletului sau „zborul sufletului", în care sufletul nu-şi mai aparţine. Beatitudinea se revarsă asemenea unui torent în sufletul care se pare că şi-a pierdut conştiinţa. Totuşi, conştiinţa n-a dispărut. Tereza este mirată de misterul unui suflet care pare cufundat în inconştient şi totuşi îşi dă seama că se bucură (J. H. Leuba, 1925); (4) Din **autobiografia** Terezei d' Avilla se desprinde o a patra treaptă postextatică, relevată mai ales de către psihologul H. Delacroix (1938) sub numele de „stare teopatică", dovadă că extazul nu este ultima fază. Într-adevăr, unii mistici, mai ales necreştini, se opresc la extaz, limitându-se la a alterna viaţa obişnuită cu extazul excepţional; alţi mistici, mai ales creştini, nu sunt mulţumiţi nici de fugara comuniune cu Dumnezeu, nici de pasivitatea paralizantă, letargică şi negativă de acţiune a acelui extaz, ci năzuiesc o stare permanentă de deificare, în care totuşi activitatea, în loc de a fi suspendată, este întărită: ea ţâşneşte din adâncul divin, statornicit în suflet. Starea teopatică este misticismul cuceritor, care este plătit prin dispariţia extazului letargic (M. Florian, 1993, p. 109). Extazul s-a stabilizat, dar a pierdut vehemenţa iniţială care anula persoana şi fapta acesteia. „Misticismul devine absolut în acţiune" (H. Delacroix, 1922, p. 269). Starea teopatică este trăsătura proprie marilor mistici creştini

sub influenţa voluntarismului şi personalismului constitutiv credinţei creştine. Fenomentul nu este străin budismului (H. Delacroix, 1922, 271).

Albertus Magnus (1207-1280), în „De adhaerendo Deo" (Despre unirea cu Dumnezeu"), arată că pentru a ajunge la „starea divină" trebuie să parcurgem o cale cu trei trepte.

a) **Se nudare a fantasmatibus** - „a te despuia de reprezentările sensibile" -, acţiune pe care el o numeşte pe scurt **nudatio** - „despuiere". Din această lume sensibilă („mundus sensibilis") omul trebuie să iasă printr-o concentrare a puterii de discriminare şi atunci gândirea poate parveni la lumea inteligibilă („mundus intelligibilis"). Dar prin această încordare a gândirii de a păstra „fantasmele", în care omul a trăit şi a construit un „eu", aceasta dispare şi ceea ce rămâne este însuşi **principiul uman**.

(b) **Cognosce te** - „cunoaşte-te pe tine" este deviza vechilor greci, înscrisă pe templul de la Delphi şi preluată de toţi înţelepţii anticei Hellade şi de Socrate. Aceasta, ne spune Albertus, înseamnă lepădare de sine, de Eul iluzoriu si regăsirea Eului în esenţa lui adevărată.

c) Să se descopere cele interioare ale minţii - **interiora mentis**. Aceasta vroia să spună că drumul interior este mult mai complicat şi că, urmându-l, se va ajunge la descoperirea multor lucruri, fiindcă nu numai în „lumea sensibilă" sunt astre, constelaţii, galaxii etc., ci şi în „lumea noietică". Drumul nu este simplu, ci complex şi treptat.

Cine reuşea aceste realizări - ne relevă A. Dumitriu (1990, p. 188-189) - într-un fel sau altul atingea **absolutul**. Şi Albertus Magnus îşi încheie capitolul al XV-lea din opusculul său cu cuvintele: **Nempe hoc facientes, mutamus nos in Deum**. Grecii ar fi spus: „atingem starea divină".

În capitolul al XVI-lea al scrierii sale, Albertus Magnus rezumă aceste etape în felul următor: „Dacă vrem să obţinem perfecţiunea minţii, purificarea ei (**nudatio**) şi pacea ei (**pax**), este de cea mai mare importanţă să ne retragem în sanctuarul interior al minţii... Acolo, în sanctuarul minţii, să păşim înaintea propriului nostru **Eu** pentru a cunoaşte adevărul (**aletheia**): liberaţi interior de orice altceva, dar concentraţi cu totul în noi înşine".

A. Dumitriu (p.190-191) precizează că în timpurile moderne, mai ales în Răsăritul Europei, în Ţările Române şi în Grecia, găsim o concepţie asemănătoare aceleia a lui Albertus Magnus. Ea a fost acceptată abia în Evul Mediu de Bizanţ, dar această doctrină este mult mai veche şi sunt unele motive (între altele, forma ei neortodoxă) pentru a considera că ar putea proveni de la Zalmoxis (sclav şi discipol al lui Pitagora; potrivit legendelor transmise de Herodot şi Strabo, Zalmoxis a venit în Dacia, unde a fost legiuitor şi profet; adorat ca divinitate a pământului - a fertilităţii şi a împărăţiei morţilor -, a devenit zeul suprem în religia geto-dacilor). Această învăţătură poartă numele de **Hesychia**. Dacă ar fi să spunem pe scurt ce înseamnă **hesychia**, atunci vom spune (A. Dumitriu, p.190) că este exact ce înseamnă **de adhaerendo Deo** la Albertus Magnus. **Hesychia** este starea în care mintea are posibilitatea să ia contact direct cu „realităţi" interioare. Această concepţie a avut o largă răspândire în spaţiul religios românesc şi, deşi „retrasă", ea a rezistat până în epoca actuală (D. Stăniloae, **Filocalia 8**, p. 555-622).

CAPITOLUL V

PSIHOLOGIA RELIGIEI LA L. BLAGA, M. FLORIAN, P. P. NEGULESCU, R. STEINER, W. JAMES, S. FREUD, G. ALLPORT, R. GARAUDY, R. OTTO, M. ELIADE, L. KOLAKOWSKI ş. a.

1. TRANSCENDENTUL CARE COBOARĂ ŞI PERSPECTIVA SOFIANICĂ LA LUCIAN BLAGA

În „Trilogia valorilor" (1987, p. 471) L. Blaga notează că **metafizica** tinde, ca şi **religia**, să reveleze elementele ultime ale misterelor existenţei. Le deosebeşte însă metoda proprie fiecăruia, sistemul de valori, stilul. **Metafizica** adoptă calea **cunoaşterii raţionale**, sistematizatoare, conceptualizante, pe când **religia** adaugă modului de a gândi raţional concentrarea puterilor sufleteşti, trăirile afective şi chiar fondul preconştient al dorinţelor şi speranţelor. **Religia ca manifestare eternă a Fiinţei umane, ca formă fundamentală a culturii**, răspunde - împreună cu metafizica, arta, ştiinţa - **nevoii omului de absolut**, de a se totaliza, de a se depăşi. Blaga a definit cultura ca „existenţă în mister şi pentru revelare". Religia este definită cam în acelaşi fel, întrucât religia este o componentă principală a culturii: „religia circumscrie, în oricare din variantele ei, **capacitatea de autototalizare şi autodepăşire** (s.n.) a fiinţei umane în corelaţie ideală cu întreaga existenţă, dar mai ales în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial" (L. Blaga, 1946, p. 500). Observăm că este o definiţie care, în afară de faptul că îl situează pe om în orizontul misterului, exprimă o atitudine de desacralizare a religiei şi de umanizare a ei. În religie omul tinde şă-şi reveleze coordonatele existenţei nu atât după criterii pure ale cunoaşterii, cât mai ales în acord cu toată Fiinţa. Pentru Blaga religia nu este un fenomen istoric, ci una din manifestările eterne ale fiinţei umane, religia este o **creaţie de cultură**. Marele Anonim este nucleul central sau principiul existenţei, un gardian al misterelor şi totodată **misterul suprem** care apără echilibrul esenţial, ne împiedică să destrămăm pâcla deasă a misterelor cu ajutorul „cenzurii transcendente". Marele Anonim este un absolut metafizic care reproduce cosmosul prin reproducere din Sine. Marele

Anonim vrea să-l ţină pe om în permanentă stare creatoare, de aceea i se acordă omului perspectiva de a depăşi imediatul. Dar omului i se pun un fel de **frâne**, care îl împiedică să creeze pe plan absolut, adioă să recreeze misterele. Marele Anonim l-a înzestrat pe om cu un destin creator, dar prin frânele transcendente el a luat măsura ca omul să nu i se poată substitui. I s-a reproşat lui Blaga că marele Anonim nu seamănă cu Dumnezeul creştin: „Avem aici imaginea unui Dumnezeu neputincios ... care se luptă încruntat şi îngrijorat cu posibilităţile sale şi cu lumea" (D. Stăniloae, 1941, p. 141).

Referindu-se la **funcţia religioasă a magicului**, Blaga (1992, p. 167-168) arată că sentimentul religios, indiferent de obiectul care este îndreptat, nu se poate concepe fără **sentimentul sacrului**. Există posibilitatea de a imagina o religie fără Dumnezeu, dar nu o religie fără vatră a sacrului. Aşa, bunăoară, budismul, cel puţin cel doctrinat dacă nu cel popular, a fost recomandat ca o religie fără Dumnezeu, totuşi nu lipsită de un loc sacru: **nirvana**, nefiinţa sfinţită, fie ca stare de atins în viaţă, fie ca stare după moarte, este susceptibilă de a fi obiect religios, datorită unui nimb sacru, cu care este înzestrată. În cursul istoriei au înflorit fel de fel de religii, evident în preajma zeilor cel mai adesea, repudiind divinitatea câteodată, dar niciodată fără un „ce" **sacru**. Din atribut al magicului sacrul a devenit un bun de **transfer**, atribuit şi altor existenţe, reale sau imaginare, sau chiar unor entietăţi abstracte.

Cercetând **atitudinea spiritului creştin faţă de transcendenţă**, Blaga (1969, p. 155-181) arată că transcendentul nu este conceput pretutindeni şi în toate timpurile în acelaşi fel, deşi formularea lui sub unghi dogmatic nu diferă esenţial. În atitudinea omului faţă de transcendenţă intervine o determinantă cu caracter stilistic, care produce o remarcabilă diferenţiere de viziuni (I. Mânzat, 1996)..

Blaga mărgineşte consideraţiile sale la trei dintre stilurile de arhitectură creştină: la cel roman-basilican, la cel gotic şi la cel bizantin. Tâlcul ascuns al oricăruia dintre aceste moduri arhitecturale poate fi interpretat deopotrivă pe un plan metafizic. **Basilica romană** se găseşte **în marginea transcendenţei,** de aceea este astfel construită încât să îndrepte atenţia asupra funcţiei altarului şi preotului, cărora spiritul religios roman le conferă supremul rol în viaţa omului. Cu totul altă semnificaţie metafizică latentă desprinde Blaga din modul arhitectural al catredalei gotice. **Goticul,** cu formele sale abstractizate, cu materia sublimată, cu liniile ţâşnite spre cer, cu articulaţia sa spaţială descărnată, cu frenezia verticalului pierdut în infinit, înseamnă înainte de orice un elan spiritual de jos în sus, o transformare a vieţii în sensul transcendenţei. Dinamica verticală a goticului simbolizează pe omul care realizează în sine cerul prin lăuntrică sublimare. Omul gotic are sentimentul de **a participa la transcendenţă de jos în sus**. (Stilul gotic apare pe la 1150 în formă monumentală în Nordul Franţei, de unde s-a răspândit în Europa ca un incendiu).

Pentru interpretarea stilului **bizantin** Blaga se opreşte la exemplul Agiei Sofia care, ca impresie globală, nu e nici orizontal aşezată pe pământ, nici perpendicular înălţată spre cer, ea pluteşte oarecum ca o lume în sine, mărginită doar de propriile bolţi. Agia Sofia atârnă în spaţiu, de sus în jos, legată de un fir invizibil de cer. Orizontala şi verticala, cu funcţia lor expresivă, de aşezare sau înălţare, sunt anihilate de bolţi sau arcuri. Orizontala şi verticala câştigă astfel o funcţie aproape secundară

în ritmica spaţială a întregului plin de vibraţii şi de armonice tensiuni. Întregul catedralei înfăţişează o lume sieşi suficientă, care nu zace pe nimic, care nu se înalţă spre nimic, care pur şi simplu se arată, se revelează. Gândul, de altfel mai mult trăit decât gândit, care s-a precipitat în acest mod de a clădi, cuprinde ideea că **transcendentul coboară** spre a face palpabil că **o revelaţie de jos în sus e posibilă**, că graţia se întrupează din înalt, devenind sensibilă. Trebuie să presupunem - explică Blaga - că în primele veacuri de creştinism, mai ales după ce a fost recunoscut ca religie de stat, credincioşii creştini au fost copleşitor stăpâniţi tocmai de această **convingere-fior** că spaţiul terestru poate deveni vas, **în care să se reverse de sus în jos transcendentul**. Zidurile unei biserici nu aveau altă menire decât să închidă şi să conserve între ele un cer revelat. Primele veacuri de cultură bizantină au fost veacuri în care omul trăia într-o atmosferă violent simţită, de permanent posibilă coborâre din înalt a graţiei divine.

Transcendentul care coboară ca să se arate este un gând metafizic, pe care îl surprindem şi în funcţia pe care, în arhitectura bizantină, spre deosebire de cea gotică, o are lumina. Intrând într-o biserică bizantină te impresionează în obscuritatea spaţiului închis fâşiile de lumină, care ţâşnesc prin ferestrele tăiate la baza cupolei, fâşii de lumină pe care le poţi tăia cu spada. Nu este această lumină o simbolică exemplificare a transcendentului, care se face vizibil? Misticismul oriental este un misticism al luminii. Misticismul apusean este un misticism al întunecosului, misterul este aici întotdeauna un mister al obscurităţii. Omul gotic, spiritualizându-se de jos în sus, are în catedralele sale sentimentul unei pierderi în obscuritatea transcendentă: omul bizantin, aşteptând în bisericile sale revelaţia de jos în sus, se pierde în viziunea unei lumi înteţite. Stilul bizantin corespunde, desigur, cel mai mult spiritualităţii ortodoxe.

Analizând **perspectiva sofianică** drept o importantă determinantă stilistică a ortodoxiei, Blaga arată că „sofianicul" este în esenţă sentimentul difuz, dar fundamental al omului ortodox, că transcendentul coboară, revelându-se din proprie iniţiativă, şi că omul şi spaţiul acestei lumi vremelnice pot deveni vas al acelei transcendenţe. **Sofia** este ordinea şi înţelepciunea divină, care coboară în vremelnicie, făcându-se vizibilă şi imprimându-se materiei. Sofianic este un anume sentiment al omului în raport cu transcendenţa, sentiment cu totul specific, graţie căruia **omul se simte receptacol al unei transcendenţe coborâtoare**. Sofianicul, în înţeles larg, coincide, aşadar, cu viziunea unei mişcări de sus în jos a transcendenţei.

Blaga ne aminteşte că între preocupările speculative ale ortodoxiei figurează pe întâiul plan acelea cu privire la lumina de pe Muntele Tabor. Speculaţiile acestea au fost declanşate de experienţele spirituale ale asceţilor ortodocşi de pe Muntele Athos. Asceţii atoniţi, cei care îşi impun rigorile extreme, ajung datorită vieţii trăite în privaţiuni, în meditaţii şi reculegeri întru cele spirituale, la experienţa „luminii taborice". În momente de extaz ei se simt pătrunşi lăuntric de lumină suprafirească, cu totul indefinibilă, neavând nici o analogie în lumea terestră. Această lumină, aură şi iluminare în acelaşi timp, a tulburat interesul speculativ al gânditorilor răsăriteni. S-a pus problema dogmatică dacă lumina aceasta este un aflux al substanţei divine, al fiinţei trinitare sau dacă ea nu e decât o manifestare doar a puterii divine. După cum lesne se remarcă, problema aceasta poartă o pecete vădit sofianică. Ea ţine de ordinea ideilor despre transcendenţa care se face vizibilă ca o graţie pornită din înalt.

Câtă vreme **teologia dialectică germană** s-a aplecat asupra prăpastiei dintre Dumnezeu şi lume, **gândirea rusească** s-a oprit asupra unei molcomitoare existenţe intermediare între aceşti termeni, asupra Soffei. Gânditorii ruşi cultivă, spre deosebire de germani, imaginea „punţii". Sofianică, adică profund adecvată duhului ortodox, este această punte, îndeosebi fiindcă ea este aruncată peste abis din iniţiativă transcendentă. Sofianică este această punte îndeosebi fiindcă este coborâtoare. În faţa acestui vizionar spectacol al punţii coborâtoare - ne explică L. Blaga - omul se poate îmbrăca în soare, transfigurându-se de o divină linişte şi certitudine a salvării. Omul nu este singur în faţa lui Dumnezeu, care se distanţează până la dezinteres faţă de lume (câteodată turnurile gotice par nişte braţe umane care se întind şi nu-l mai ajung), omul este în faţa unui Dumnezeu plin de iniţiative ocrotitoare, lumea este un vas primitor. Chiar şi atunci când omul ortodox, încercat în spaţii de izbelişte de loviturile sorţii, pare a se îndoi de grija divină, el nu se îndoieşte totuşi de prezenţa lui Dumnezeu în lume.

Pentru surprinderea fenomenului ortodox Blaga recurge la exemple din **viaţa călugărească atonită**. Călugărul atonit este eroul unei adânci răsturnări psihologice care-i îngăduie să fie mult mai degajat faţă de ceea ce protestantul numeşte „credinţă" şi catolicul „faptă". În viaţa sufletească ortodoxă primordială este certitudinea salvării. Ascetul atonit se simte, datorită unei necăutate, dar reale răsturnări a rânduielilor sufleteşti, din capul locului integrat în ordinea salvării. Salvarea nu este o speranţă, ci o experienţă, Salvarea nu este o perspectivă condiţionată a existenţei, ci mediul cert al existenţei. Trăirea salvării, iluminarea lăuntrică, transfigurarea întru rânduiala salvării, convingerea organică de a participa la ea graţie împrejurării că omul e un vas al transcendentului care coboară sunt atribute ale fenomenului ortodox.

Misticismul creştin înclină spre teza că Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin facultăţile raţionale ale omului. Acestea trebuie să fie depăşite. Depăşirea s-ar face în „extaz". Dionisie Areopagitul, un mistic reprezentativ al ortodoxiei, crede că în extazul omului se revelează însăşi iubirea lui Dumnezeu faţă de om. Dumnezeu coboară în receptacolul iubit şi-l îndumnezeieşte (**thelosis**). Extazul omului ar fi deci rezultatul iniţiativei divine.

Realizând o analiză stilistică a spiritualităţii ortodoxe, Blaga arată că aceasta, ca şi alte spiritualităţi creştine, este **bipolară**. Ea este adică, orientată spre două puncte extreme: spre „transcendenţă" şi spre „vremelnicie". În cadrul „vremelniciei" duhul ortodox îşi îndreaptă preferinţele spre categoriile organicului. **Transcendentul e închipuit în ortodoxie ca fiind coborâtor, iar lumea ca un „receptacol"**. Această dublă orientare conferă ortodoxiei înfăţişarea măreaţă a unui fenomen de originală şi înaltă anvergură.

2. ESENŢA CREDINŢEI RELIGIOASE LA MIRCEA FLORIAN

Filosoful Mircea Florian (1888-1960) realizează originale şi fecunde studii de filosofia religiei, în cadrul cărora abordează probleme şi din perspectiva psihologiei. Se

remarcă în primul rând studiul **Antinomiile credinţei,** cu subtitlul **Religie şi filosofie,** publicat în „Revista de filosofie" din 1936, şi volumul **Misticism şi credinţă,** apărut în 1946 la Editura Fundaţiei regale pentru literatură şi artă din Bucureşti (reeditat în 1993).

M. Florian a postulat existenţa unui strat ontologic, primordial, şi a altuia psihologic. A pledat pentru rearticularea filosofiei ca obiect şi ca metodologie, pentru lărgirea „realului" prin includerea şi a „irealului", regândirea **experienţei** ca principiu de reconstrucţie filosofică, într-un sens extins, cuprinzând viaţa cu toate feţele ei. În concepţia lui M. Florian, **„misticismul** oglindeşte agonia unei culturi, este un cântec de lebădă, dar este şi impulsul unei culturi noi, cântecul de alegreţe al dimineţii scăldată în soare" (1993, p. 4).

În studiul „Antinomiile credinţei" M. Florian ne spune că religia şi filosofia au atât puncte comune, cât şi divergente.

În fondul lor sunt însă „două forme ireductibile ale conştiinţei umane", „ele sunt incomensurabile" nu prin grad, ci prin natură. Supranaturalul versus naturalul, transcendentul versus imanentul, sacrul versus profanul: iată „deosebirea radicală dintre două lumi". Pe de o parte, a trebuit să se producă un compromis în ordine intelectuală, unul care să permită influenţe reciproce; pe de altă parte, riscul era ca „o antimonie înlăuntrul credinţei" să se ascută până la grave contradicţii exterioare cu filosofia. Oscilaţia între sfera proprie, a supranaturalului sau iraţionalului, şi sfera străină, filosofică (ştiinţifică) a naturalului sau raţionalului a generat „tragedia religiei" şi, prin contaminare, dezastrul filosofiei ştiinţifice. O antinomie lăuntrică s-a extrapolat şi hipertrofiat. Filosoful va trebui să descopere atât antinomia, cât şi armonia, mai întâi „în interiorul religiei", pentru ca abia apoi să refacă punţile de legătură cu filosofia, menţinută ca o altă filtrare prin conştiinţă a lumii" (I. Ianoşi, 1993, p. IX-X).

Zece ani desparte cartea de studiu. În volumul „Misticism şi credinţă" laturile dihotomiei enunţate în titlu sunt urmărite cu mijloace riguros ştiinţifice, fără partizanate preconcepute. Mircea Florian se concentrează asupra prezentării esenţiale a fenomenului mistic, interesându-se cu precădere de „forma" permanentă a misticismului şi a religiei şi mai puţin de „conţinutul" variabil după structura istorică a societăţilor. Credinţa este concepută ca organ vital al religiei. M. Florian îndrăzneşte să încadreze misticismul şi credinţa într-o filosofie care se reazemă pe o altă noţiune de experienţă. Autorul recunoaşte cât de grea este aşezarea, în sfera experienţei, a **credinţei** care pretinde a depăşi nu numai experienţa, dar şi raţiunea. M. Florian se remarcă prin regândirea conceptului de **experienţă** ca principiu de reconstrucţie filosofică: lărgeşte sfera experienţei de la un sens limitat, rezervat doar experienţei simţurilor, la un sens cuprinzător, care înglobează exteriorul şi interiorul, simţurile şi intelectul, gândirea şi reprezentarea, realul şi irealul, idealul, imaginarul, fantasticul, adică tot ceea ce este prelucrat atât de către funcţia de cunoaştere, cât şi de către funcţia de creaţie. Credinţa vizează şi ea realitatea, doar că un „alt fel" de realitate. În mişcarea vie şi adesea contradictorie a „expresiei" omeneşti, cunoscătoare şi creatoare, opoziţiile dintre credinţă şi ştiinţă se înmoaie, cedează interacţiunilor cu „străinătăţile" şi stărilor tensionate cu „frăţietăţile" (I. Ianoşi, 1993, p. XII).

Sacrul se opune **profanului** precum graţia păcatului. Dar sacrul este „cu totul altfel", nu „cu totul altul" decât profanul. „Altul" n-ar fi compatibil cu experienţa, deci

n-ar putea fi abordat decât în chip mistic. „Altfel" rămâne expresia credinţei. Credinţa se bazează pe o **„înrudire de esenţă** între spiritul uman şi cel divin."

În volumul „Misticism şi credinţă", după o introducere asupra relaţiilor dintre ştiinţă, filosofie şi religie, M. Florian abordează două câmpuri problematice: **misticismul** în partea întâi şi **credinţa** în partea a doua. Aspectele abordate referitor la misticism sunt: mistică şi misticism, misticism şi mister, experienţă mistică, transă şi misticism, iubirea ca principiu al misticismului superior, tipurile şi momentele istorice ale misticismului, **via mistyca** (itinerarul spiritual al credinţei). În partea a doua, dedicată credinţei, problemele sunt tratate mai aproape de spiritul psihologiei religiei: esenţa credinţei în genere, credinţa-opinie şi credinţa-certitudine absolută, esenţa credinţei religioase (**fides** şi **fiducia**), credinţă şi ştiinţă: conflict sau armonie, esenţa creştinismului, valoarea teoretică şi practică a religiei.

Din această multitudine de concepte şi probleme vom alege doar câteva, şi anume pe acelea care ne apar ca fiind abordate şi din perspectiva psihologiei.

Referitor la **esenţa trăirii mistice** autorul arată că misticismul este „elanul vital" (H. Bergson, 1941), în care „totul este trăire". „Misticismul nu este un mod de a cunoaşte , ci de a trăi". Baza trăirii este perceperea intensă a unei „înrudiri vitale" cu totalitatea existenţei. Misticul cultivă unitatea, indistinctul, infinitul. Pentru el orice dualitate sau pluritate rămân iluzorii. El vrea să evadeze din haosul pluralităţii sensibile în certitudine absolută a unităţii existenţei. Rezultatul: contopirea sufletului cu Unul, care îl depăşeşte chiar pe Dumnezeu, care îl şi poate ignora pe Dumnezeu (ne amintim din paginile anterioare de concepţia asupra **Unului mai presus de lume** la isihastul Calist Catafygiotul). Tot dilatându-se, Eul se pierde în cele din urmă în unitate, tot afirmându-şi prerogativele sfârşeşte în pasivitatea, una „abisală", urmărind mereu „iluminări", îşi anexează „noaptea obscură", de care este el însuşi anexat. Există un misticism **inferior** (orgiastic şi ascetic) şi un misticism **superior**, asociat credinţei şi subordonat ei, care îşi întoarce faţa spre caritate.

Căutând esenţa, sâmburele ascuns al misticismului, M. Florian se loveşte de marea dificultate a antinomiilor mistice. Prima antinomie, pe care o numeşte **cantitativă**, se referă la întinderea fenomenului: pe de o parte, se relevă universalitatea misticismului (G. Mehlis, 1927), prezenţa lui congenitală spiritului uman, pe de altă parte, se subliniază caracterul său rar sau excepţional (H. Delacroix, 1922). A doua antinomie este **calitativă** şi revelă conţinutul noţiunii: de o parte, misticismul reprezintă gradul cel mai înalt de sfinţenie, este „eflorescenţa supremă a spiritualităţii" (G. Mehlis, 1927), de altă parte, misticismul este o varietate clinică, o nebunie sau o manifestare altoită pe isterie sau erotomanie (J. H. Leuba, 1925). A treia antinomie referitoare la **urmările fenomenului** relevă efectul ambivalent al misticismului: el îmbogăţeşte puterile, stimulează creativitatea sau, dimpotrivă, îngenunchează şi paralizează energia morală, dacă se instalează definitiv ca simptom al sclerozării senile (Ed. Lehman, 1918).

Misticismul are ca resort un impuls natural şi **vital** spre existenţa ca unitate, spre izvorul unic al realităţii. Misticismul primar este sentimentul existenţei ca unitate, deci este sentimentul înrudirii noastre cu tot ceea ce există, al legăturii inevitabile cu cosmosul, aşa cum răsună în lirică şi muzică (H. Delacroix, 1938). Pe scurt, este **sen-**

timentul că acelaşi sânge curge în arterele noastre ca şi în arterele universului. În misticism, psihismul uman dobândeşte libertate absolută şi se bucură de spontaneitate radicală. Transcendenţa mistică este **transcendenţa unei libertăţi infinite.** Din toate acestea, Mircea Florian trage concluzia că misticismul nu este un mod specific de a cunoaşte, ci un mod intens, liric, de a exista şi de a trăi, deci un mod de a modela viaţa, de a crea un plan de conştiinţă şi de activitate. M. Florian (1993, p. 115) desprinde, referitor la misticism, şi o altă semnificaţie creatoare sau „poetică", mai palpabilă, pentru viaţă; el este **un sculptor al spiritelor, un instaurator al armoniei şi unităţii interne.** Punctul de plecare al misticismului este experienţa contradicţiilor, a dizarmoniei dureroase, a conflictelor fără ieşire. Misticul este omul cu o sensibilitate chinuită şi cu un dor nesfârşit de armonie şi dreptate. Setea de armonie şi dreptate călăuzeşte procesul mistic de contopire în acel Unu care „fericeşte", cum spunea Meister Eckhart. În ceea ce priveşte **desprinderea esenţei în credinţa religioasă,** Mircea Florian ne aminteşte că nimeni n-a rezumat aşa de profund esenţa credinţei cum a făcut-o Apostolul Pavel în versetele celebre din **Epistola către Evrei:** „Iar credinţa este adeverirea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute". Credinţa, în interpretarea lui M. Florian, nu este depăşirea oricărei experienţe, ci a unei experienţe prin alta, complementaritatea acestora, utilizare simultană, sinergetică a mai multor planuri de experienţă. Credinţa este liberă fiindcă oglindeşte personalitatea celui ce crede, neatârnat de împrejurări externe şi servituţi interne; însă ea este şi **necesară,** fiindcă nu poate fi altfel decât este persoana.

Credinţă (fides) şi încredere (fiducia)

După M. Florian (1993, p. 169-172), **credinţa ca certitudine** prezintă două tipuri cristalizate în expresiile: „cred că..." sau „cred în...", de o parte, şi „te cred", „am încredere" sau „cred în...". În prima nuanţă se enunţă **credinţa** în „existenţa" aievea a ceva: „cred că există Dumnezeu" sau „cred în Dumnezeu, Tatăl atotştiitorul...". În a doua nuanţă se afirmă **încrederea** în cineva, se acordă un credit, se susţine un sentiment de siguranţă, de repaus, de sprijin, alături de cineva, datorită familiarităţii cu el. **Credinţa-încredere (fiducia)** se fondează pe prima (**fides**): am încredere în cineva în măsura în care cred în existenţa lui, neatârnat de faptul că acel cineva nu este obiect de percepţie sensibilă, cum este cazul Divinităţii. Însă încrederea implică elemente care nu se întâlnesc în credinţa existenţială. Credinţa-încredere presupune o relaţie între două conştiinţe, o anumită „comunitate", înlăuntrul căreia unul dăruieşte încrederea, sau în **promisiunile** sau **mărturiile şi informaţiile altuia.**

În religie funcţionează amândouă nuanţele de credinţă-încredere: credinţa în existenţa unei ordini supranaturale, „alta decât cea naturală", şi credinţa în veracitatea lui Dumnezeu, care nu poate înşela credinţa în perfecţiunea lui. Aceasta este **credinţa fiducială** de care vorbeşte Martin Luther. Credinţa fiducială are o semnificaţie deosebită nu numai în protestantism, dar şi în oricare formă de creştinism, întrucât de ea se leagă ceea ce G. T. Fechner (1910) numea „principiul istoric al credinţei".

Religia este „altceva decât viaţa obişnuită, de aceea organul ei este credinţa în care adeziunea personală, angajarea voinţei şi sentimentului se face

cu o intensitate care nu se întâlneşte în nicl o altă credinţă (nereligioasă) şi o vitalizare care uimeşte pe cel care priveşte din afară.

Referitor la **relaţia religie-ştiinţă,** M. Florian (1993, p. 175-177) arată că ştiinţa şi credinţa exprimă în limbaje diferite aceeaşi realitate. Credinţa este „lumina supranaturală" fundată pe Revelaţie. Ştiinţa este „lumina naturală" fundată pe Raţiune. Acelaşi adevăr este cuprins pe calea Revelaţiei crezute şi pe calea Raţiunii ştiutoare. Conform soluţiei patristice, **raţiunea** demonstrează credinţa, o luminează, în schimb **credinţa rămâne îndreptarul raţiunii,** care de aceea rămâne legată de credinţă, îi e subordonată sau egală ei. Orientarea raţiunii o are credinţa, aşa cum gândirea rămâne tributară faptelor pe care le explică. Aceasta este soluţia Sfinţilor Părinţi ai Bisericii: tot ceea ce este crezut poate şi trebuie să fie ştiut sau demonstrat, devenind o **gnoză.**

M. Florian demonstrează că ştiinţa şi credinţa sunt **modalităţi ireductibile de a cunoaşte**: „Credinţei îi corespunde lumea suprasensibilă, ordinea supranaturală sau ultracosmică; ştiinţei îi corespunde lumea sensibilă, ordinea naturală sau cosmică, identificată cu raţionalul. Credinţa n-are nevoie de demonstraţie raţională, întrucât ea dispune de o certitudine superioară" (1993, p. 177).

M. Florian susţine că în actul de credinţă funcţia hotărâtoare revine factorilor iraţionali de natură afectiv-motivaţională. Aceşti factori alcătuiesc **puterea credinţei** şi justifică funcţia lor în viaţa morală a omului. Dar rolul hegemonic al adeziunii (semiconştiente) alcătuieşte nu numai puterea, ci şi slăbiciunea credinţei. **Slăbiciunea** stă în aceea că prin intermediul asentimentului personal pătrunde în credinţă irealul, fictivul. Deci, slăbiciunea stă în posibilitatea da a crede nu numai ce este real, dar şi irealul, imaginarul, ca în poezie. Datorită credinţei (nestăvilite şi necontrolate raţional), irealul devine mai puternic decât realul, pentru că factorul ateoretic îl cotropeşte pe cel teoretic.

Mircea Fiorian este poate singurul cercetător al fenomenului religios care pune problema **relaţiei dintre teoretic şi ateoretic** în cadrul experienţei religioase. „Ateoretic" nu înseamnă empiric, practic, ci ceea ce depăşeşte teoreticul, adică ezotericul, saltul în transcendent şi supraraţional. Ateoreticul este aproape de **transconştient** (mai curând „metapsihic" dacât „psihic"). În acelaşi timp, **latura ateoretică a credinţei** presupune şi adeziunea inimii şi voinţei, asentimentul personal. Din această relaţionare a teoreticului şi ateoreticului decurg mai multe consecinţe în plan psihologic-epistemologic: (a) se recunoaşte în acest mod că în credinţă, ca experienţă, are acces şi cogniţia (teoreticul), care este depăşită prin ateoretic; (b) credinţa este una din cele mai complexe forme de cunoaştere şi, de aceea, merită a fi considerată ca „existenţă întru mister şi pentru revelare" (L. Blaga), ca miez al culturii umane; (c) la un înalt nivel de cunoaştere mistică şi teoretizare teologică, ştiinţificul şi filosoficul nu sunt contrapuse, ci asimilate şi supuse unui proces de „acomodare prin depăşire" (J. Piaget); (d) în cadrul credinţei, ca şi în ştiinţa cea mai potrivită, se împletesc realul şi irealul, obiectivul şi subiectivul, demonstrabilul şi indemonstrabilul, verificabilul şi inverificabilul; (e) religia are o funcţie de cunoaştere, dar şi una de creaţie, de modelare şi remodelare a psihismului uman, avansând uneori până la realizarea de sine („selfactualization" - A. Maslow).

Pe linia lui W. James, dar mai înalt şi mai ancorat în epistemologic, M. Florian consideră că „a înrădăcina religia în experienţă nu înseamnă degradarea, ci înnobilarea şi suprema garanţie a elementelor ei de realitate" (aceasta este ultima frază din volumul „Misticism şi creaţie", 1993, p. 225). În concepţia filosofului român **experienţa religioasă** este nu numai cea mai extinsă, dar şi cea mai autentică dintre experienţe.

3. GENEZA MENTALITĂŢII RELIGIOASE (P. P. NEGULESCU)

Filosoful Petre P. Negulescu (1872- 1951), analizând în „Geneza formelor culturii" (1934) mecanismul actelor intelectuale, stabileşte **factorii psihici fundamentali** ai acestui mecanism, factori esenţiali în orientarea activităţii de creaţie culturală: (a) afectivitatea; (b) imaginaţia şi (c) discernământul critic. În funcţie de aceşti trei factori, P. P. Negulescu stabileşte anumite tipologii ale activităţii umane în sfera culturii. În cazul în care în complexele psihice pe care le alcătuiesc predomină pornirile afective şi jocul imaginaţiei, rezultă structuri sufleteşti religioase sau artistice, când predomină discernământul critic iau naştere mentalităţi ştiinţifice sau filosofice.

Recurgând la explicaţiile date de Spencer şi Feuerbach esenţei religiei, Negulescu conchide că la construirea acesteia a condus sentimentul de **teamă**, care a pus în mişcare imaginaţia (însufleţind lucrurile, acordându-le voinţă etc.), aceasta la rândul ei fiind călăuzită de un sentiment adiţional - **speranţa**. Pornirile afective care alcătuiesc temelia religiei, observă gânditorul român, se află, totodată, într-o legătură strânsă cu sentimentul conservării individuale. Sentimentul de dependenţă faţă de natură şi tendinţa omului de a-şi conserva existenţa individuală au dat naştere mentalităţii religioase. Omul dorea să scape de urmările acestei dependenţe. Ceea ce nu a putut el şi-a închipuit că pot zeii, a căror bunăvoinţă trebuia obţinută. „Neputinţa naturală a omului a creat, atunci, atotputernicia supranaturală a divinităţii" (P. P. Negulescu, 1934, p. 128).

În cadrul mentalităţii religioase, Negulescu deosebeşte un tip special, acela al **misticului**. Misticii doresc să se apropie mai mult şi direct de divinitate, să-i pătrundă esenţa pe cale intuitivă, să se confunde cu Dumnezeu pe calea extazului individual etc. Misticismul presupune două „condiţii funcţionale" principale: (a) o inteligenţă capabilă să renunţe la toate exigenţele ei fireşti, să se reducă singură până la cea mai simplă expresie, până la anihilare chiar; (b) o sensibilitate absorbantă şi impulsivă, în stare să se exalteze singură până la maximum, până la „ieşirea din sine", ce caracterizează extazul. Tipul mistic apare astfel ca rezultat al exacerbării caracteristicilor mentalităţii religioase. Supraîncordarea afectivă are în acest caz drept efect paralizarea activităţii intelectuale, inteligenţa fiind împinsă la pasivitate şi renunţare.

4. CUNOAŞTEREA MISTICĂ LA RUDOLF STEINER

Aşa cum reiese din scrierile croatului R. Steiner (1861-1925), creştinismul a cunoscut diferite etape ale dezvoltării, cu mult înainte de apariţia lui Hristos pe pământ. De aceea el îşi îndreaptă atenţia asupra vechilor lăcaşuri de **misterii** din Egipt, Asia Mică şi Grecia. Rudolf Steiner întemeiază, în 1913, **antroposofia** (gr. **antropo + sofia**), doctrină filosofică descrisă ca „ştiinţă spirituală". **Antroposofia postulează existenţa unei lumi spirituale cu care omul intră în contact prin revelaţie.**

În expunerile lui Steiner, **principiul Hristos** este un extraordinar fenomen universal, în cele din urmă este o formă principală de exprimare a istoriei evoluţiei omenirii. Steiner îl sustrage încet-încet pe Hristos fanaticilor religioşi, mitologizării şi demitologizării şi îi prescrie un loc în fenomenul spiritual-pământesc. Astfel, creştinul se poate angaja la regăsirea sa pe o nouă treaptă a atenţiei faţă de sine şi faţă de lume. Prin ceea ce numeşte „cunoaşterea mistică", Steiner arată cum izvorul creştinismului şi-a creat premisele în misteriile perioadei precreştine. În această **mistică precreştină** este dat solul în care creştinismul se dezvoltă ca un germene de sine stătător. **Creştinismul presupune mistica de altădată, după cum germenul plantei îşi presupune solul.**

R. Steiner s-a născut cu capacitatea de a percepe în **suprasensibil**, care presupune claraudiţie, clarviziune, premoniţie. Puterea sa de fuzionare cu Absolutul a dezvoltat-o în paralel cu studiile sale ştiinţifice şi de medicină şi a utilizat-o pentru a înţelege cât mai complet realitatea. El arată că judecata dreaptă şi imparţială asupra fenomenelor descrise în urma perceperii în suprasensibii poate conduce la **evoluţie spirituală**.

Steiner se referă la **persoanele iniţiate în misterii**, în acel tainic conţinut sapienţial care era refuzat poporului şi care aruncă lumină asupra celor mai înalte probleme. Alături de religia populară, există această "tainică" religie a celor aleşi. Plutarh vorbeşte despre groaza celor ce aspirau la iniţiere şi aseamănă starea acestora cu pregătirea pentru moarte. Iniţierile erau precedate de asceze foarte dure. Regimul de viaţă era în aşa fel orânduit, încât să aducă viaţa simţurilor sub stăpânirea spiritului. Posturile, viaţa solitară, modificările şi anumite exerciţii spirituale trebuiau să slujească atingerii acestui ţel. Lucrurile de care omul se ataşează în viaţa obişnuită trebuiau să-şi piardă pentru iniţiat orice valoare. Întreaga lui viaţă senzorială şi afectivă trebuia să capete o altă direcţie. Viitorul iniţiat era introdus în lumea spiritului. Trebuia să privească o lume superioară. Fără exerciţiu şi probe anterioare el nu putea intra în nici o relaţie cu ea. Această relaţie era esenţială.

Antroposofia steineriană ne oferă o imagine şi o metodă pentru cunoaşterea lumilor superioare, care poate fi realizată ca urmare a dezvoltării (spiritualizării) fiinţei umane. Acest proces se numeşte **iniţiere**. În procesul iniţiatic treptele cunoaşterii superioare sunt: a) studiul ştiinţelor spirituale cu puterea de judecată dobândită în lumea fizică; b) însuşirea cunoaşterii imaginative; c) citirea scrierii ascunse (inspiraţia); d) trăirea în ambianţa spirituală (intuiţia); e) cunoaşterea corespondenţelor

dintre macrocosmos şi microcosmos; f) unirea cu macrocosmosul; g) vieţuirea printr-o trăire de ansamblu a tuturor experienţelor anterioare, ca dispoziţie sufletească fundamentală. Nu este nevoie să se respecte exact această ordine, unele etape putând fi sărite, sau se pot face exerciţii pentru mai multe etape deodată. Cunoaşterea inspirată şi intuitivă poate fi dobândită numai prin exerciţii spirituale. Acestea sunt asemănătoare meditaţiilor pentru imaginaţie. Ne concentrăm asupra activităţii psihice care creează imaginea după ce această imagine a dispărut din câmpul conştiinţei. Pe drumul cunoaşterii superioare, gândirea, afectivitatea (sentimentul) şi voinţa sunt trei entităţi care trebuie conduse şi dirijate de către Eu. Acesta însă trebuie educat ca să devină mult mai puternic pentru a putea deveni conducător.

R. Steiner ne explică faptul că în om este ceva care îl împiedică să vadă cu **ochiul spiritual**. Acest ochi spiritual nu face decât să ne ajute a privi într-o lumină superioară lucrurile ochiului sensibil. Nu vom contesta nimic din ceea ce a văzut ochiul sensibil. Din cele văzute radiază însă o strălucire nouă, pe care înainte n-o vedeam. Şi ştim atunci că, la început, am văzut doar o realitate inferioară. Aceeaşi realitate o vedem şi de acum înainte, dar o vedem scăldată în ceva superior, în spirit. Sentimentele nu trebuie orientate monodirecţional spre cele sensibile. Lumea spiritului trebule să însufleţească şi să înnobileze senzorialitatea, ca şi afectivitatea. Steiner ne avertizează asupra următorului pericol. Omul îşi poate pierde sentimentele pentru realitatea nemijlocită, fără ca alta nouă să se deschidă în faţa lui. E ca şi cum ar pluti în gol. El se simte ca şi cum ar fi murit. Vechile valori s-au prăbuşit, dar nu i s-au arătat altele noi.

Iniţiaţii au concepţie nouă despre viaţă şi moarte. Abia acum consideră ei că sunt îndreptăţiţi să vorbească de nemurire. Mai întâi ei trebuie să deştepte în ei **veşnicul**. De aceea, pentru ei are o realitate deplină asprul cuvânt al lui Platon, că cel neiniţiat se cufundă în mlaştină; şi că în veşnicie pătrunde doar acela care a trăit o viaţă mistică. Pentru ochiul său spiritual omul dispare în ceea ce are el trecător, muritor; totalitatea sa se descompune în părţi, în fenomene trecătoare. Naşterea şi moartea îşi pierd importanţa lor excepţională; ele devin momente ale apariţiei şi trecerii, ca toate celelalte evenimente ale vieţii. Prea-Înaltul nu poate fi găsit în ceea ce ţine de devenire şi trecere. El poate fi căutat în ceea ce este permanent, în ceea ce priveşte înapoi spre trecut şi înainte spre viitor. A găsi acest ceva care priveşte înapoi şi înainte este **o treaptă superioară de cunoaştere**. El este **spiritul** care se revelează în şi prin senzorial. El nu apare şi nu trece ca fenomenele senzoriale. În cel care trăieşte doar în lumea senzorialităţi acest spirit există ca realitate ascunsă („ordine ascunsă" la David Bohm); cine reuşeşte să-şi dea seama de caracterul iluzoriu al lumii simţurilor are în sine acest spirit de realitate evidentă. Cine ajunge la o astfel de cunoaştere - arată Steiner - a adăugat fiinţei sale un nou mădular. Astfel, forţele divin-spirituale zac ascunse în omul care trăieşte doar prin simţuri şi abia în **myst** devin ele realitate evidentă. Omul simte că în el se aprinde ceva, care a creat totul, inclusiv pe el însuşi; şi simte că acest ceva va fi ceea ce îl va înaripa spre o activitate creatoare superioară. Acesta este în el, a fost înaintea făpturii sale sensibile şi va fi şi după dispariţia acesteia. Omul a devenit prin acesta, dar lui îi este îngăduit să-l cuprindă şi să ia el însuşi parte la activitatea creatoare a acestuia. Asemenea sentimente trăiesc în

myst după iniţiere. El a intuit veşnicul, **divinul**. Lui îi este îngăduit să-şi spună: am descoperit în mine un Eu superior, dar acest „Eu" se întinde dincolo de hotarele devenirii mele sensibile; a existat înaintea naşterii mele, va exista după moartea mea. **Acest „Eu" a creat în veşnicie şi va crea în veşnicie.** Personalitatea mea este doar un instrument pentru această forţă creatoare, pentru acest Divin din mine. Ca şi când o nouă fiinţă ar fi pătruns în oameni luându-le în stăpânire organele, aşa li se părea a fi starea lor. O fiinţă se situează între ei, ca personalităţi senzoriale, şi forţă cosmică atotstăpânitoare, adică Divinitatea. Acest adevărat spirit al său era ceea ce căuta **mystul**. El îşi spunea: am devenit om în sânul marii naturi. Dar natura nu şi-a desăvârşit opera. Această desăvârşire eu însumi trebuie s-o iau asupră-mi. N-o pot face însă în imperiul grosolan al naturii, căreia îi aparţine şi fiinţa mea senzorială. Ceea ce se poate dezvolta pe acest tărâm s-a dezvoltat. De aceea trebuie să ies din acest tărâm. Trebuie să construiesc în continuare în împărăţia spiritelor, din punctul în care s-a oprit natura. Trebuie să creez în mine o atmosferă vitală. Această atmosferă vitală care nu poate fi găsită în natura exterioară era pregătită pentru **myst** în templele de misterii. Acolo erau deşteptate forţele latente din ei; acolo erau transformate în forţe superioare creatoare, în **naturi-spirit**.

După cum susţine R. Steiner, comunităţile de esenieni şi terapeuţi marchează **trecerea firească de la misterii la creştinism**. Dar, din ceea ce era o problemă de sectă, creştinismul voia să facă o problemă a omenirii. În misterii, omul era pregătit în mod artificial pentru ca, pe treapta corespunzător, în sufletul său să se deschidă lumea spirituală superioară. În cadrul comunităţii de esenieni sau terapeuţi se căuta, printr-un mod de viaţă corespunzătoare, **maturizarea sufletului în vederea trezirii „omului superior"**. Un pas mai departe este deci a ajunge la presimţirea că o individualitate omenească ar fi putut evolua, în repetate vieţi pământeşti, spre tot mai înalte trepte de desăvârşire. Cine putea întrezări asemenea lucruri putea, de asemenea, şi să presimtă că în Iisus se arătase o individualitate de înaltă spiritualitate. Personalitatea lui Iisus - ne explică Steiner - a devenit capabilă să primească în propriul suflet pe Hristos, Logosul. De la această primire, „Eul" lui Iisus din Nazaret este Hristos, personalitatea exterioară fiind purtătorul Logosului. Evenimentul acesta prin care „Eul" lui Iisus devine Hristos este reprezentat prin botezul lui Ioan. În epoca misteriilor, „unirea cu spiritul" era pentru puţini oameni posibilitatea candidaţilor la iniţiere. La esenieni, o întreagă comunitate trebuie să se străduiască timp de o viaţă pentru ca astfel membrii ei să poată ajunge la „unire"; prin evenimentul hristic „unirea" devine o posibilitate de cunoaştere aparţinând întregii omeniri.

5. EXPERIENŢA RELIGIOASĂ LA WILLIAM JAMES (1842-1910)

Lucrările lui W. James şi conferinţele ţinute la Edinburgh (1901-1902) referitoare la **psihologia religiei** au fost reunite în „Varietes of Religious Experience. Study in Human Nature" (1903). În această lucrare el defineşte RELIGIA într-un mod cu totul nou, nu ca dogmă, ci ca **experienţă,** ca „descoperire a unei noi conexiuni, a unei ordi-

ni invizibile, cu care individul uman ar putea să ajungă de acord". De altfel, conştiinţa obişnuită nu realizează acea dimensiune lărgită şi tainică, iar concluziile pripite cu privire la inexistenţa ei interzic definitiv orice căutare a misterului şi revelării. Studiind „varietăţile experienţei religioase", W. James înlătură din misticism formele pe care el le socoteşte naive: contopirea cu Iisus, cu Sf. Fecioară, cu un Sfânt oarecare. Experienţa mistică în nucleul ei „invulnerabil" este un sentiment de certitudine, de imensitate, reconciliere, pace, securitate, armonie, unire. Aceste stări pot fi obţinute însă şi prin procedeele obişnuite ale narcoticelor, fără a admite o Prezenţă infinită. James relevă două note semnificative ale misticismului: depăşeşte religiosul şi nu are un conţinut cognitiv evident. Când atinge chestiunea apariţiei reprezentărilor greceşti despre zei, James arată: „Se pare că există în conştiinţa omenească impresia a ceva real, sentimentul a ceva cu adevărat prezent, o reprezentare a ceva existent în mod obiectiv, o reprezentare mai adâncă şi mai generală decât orice impresie particulată prin care ar fi atestată realitatea". James se referă la un „sentiment al realităţii" ca ceva dat şi nemijlocit.

Experienţa dimensiunii transcendente întreţine fenomenul religios. Această experienţă trebuie să fie observată - susţine James - pornind de la un număr de **revelatori fenomenologici** fundamentali:

- revelatorul **realist**: experienţa religioasă este în contact cu invizibilul şi cu divinul;
- revelatorul **subiectiv**: optimismul;
- revelatorul **genetic**: experienţa suferinţei sufleteşti şi convertirea;
- revelatorul **axiologic**: sfinţenia, iluminarea interioară şi satisfacţia logică.

În concepţia lui William James se constată că obiectul mistic în faţa examinării neprevenite se subţiază treptat de la Dumnezeul creştin, de la o Prezenţă nemărginită, odihnitoare, armonioasă, un vag Ideal, până la un crepuscular „Ceva". În cadrul experienţei religioase James aşază pe primul plan „voinţa de a crede" şi chiar libertatea de a crede. Credinţa este liberă pentru că oglindeşte personalitatea celui care crede. În ceea ce priveşte conţinutul psihologic al experienţei religioase, James arată că acesta este constituit din factori emoţionali şi voliţionali, la care se adaugă şi anumite trăsături de personalitate (atitudini şi trăsături temperamentale). Credinţa este doar parţial o certitudine, care este însoţită de un anumit risc. Este preţioasă următoarea noţiune din partea lui W. James, care a permis „voinţei de a crede" depăşirea mărturiilor verificate de ştiinţă: „Recunosc în mod absolut că ceea ce lipseşte mai mult omenirii nu este credinţa, ci spiritul critic şi circumspecţia" (W. James, 1916, p. 16).

James a făcut deseori referiri la convertirile religioase ca „recentrări" ale vieţii. El a adunat o seamă de mărturisiri ale „convertiţilor": „În acea clipă nu am simţit decât o bucurie şi o voluptate de nespus. Este cu neputinţă să descrii în întregime această trăire. Era precum efectul unei mari orchestre, atunci când toate notele muzicale se contopesc într-o singură armonie care îi dă ascultătorului sentimentul că sufletul său se înalţă şi este gata să explodeze de atâta încântare". Ideile pe care convertiţii şi le fac despre bunătatea şi puterea lui Dumnezeu şi despre bucuria datorată comunicării cu El sunt cu totul specifice şi deci diferite de acelea pe care le poate avea sau pe care şi le poate doar reprezenta un profan (W. James, 1903, p. 185).

6. RELAŢIA DINTRE DEZVOLTAREA PSIHOSEXUALĂ A EULUI ŞI EVOLUŢIA RELIGIILOR ÎN ISTORIE - DUPĂ SIGMUND FREUD

Sub impulsul evoluţionismului S. Freud a reconstituit etapele evoluţiei civilizaţiei după modelul dezvoltării psihosexuale a Eului. Astfel, atât în istoria individului, cât şi în istoria civilizaţiilor există, din pornire, experienţa dependenţei radicale de o **autoputere**. Dezvoltarea constă în modul în care ne situăm faţă de această atotputere şi reuşim să realizăm o **autonomie relativă** faţă de ea. Această evoluţie se face în trei etape succesive, după cum urmează:

NIVELUL INDIVIDUAL	CIVILIZAŢIE ŞI RELIGIE
1. **Narcisismul** nediferenţiat al perioadei preoedipiene: - dominaţia principiului plăcerii; - participarea nediferenţiată la întreaga putere maternă; - **Eul** atotputernic participă la lumea atotputernică.	1. **Religia animistă şi panteistă**: - întreaga putere este înscrisă în fenomene naturale; - religia totemurilor şi tabuurilor permite participarea la această mare putere de care oamenii sunt protejaţi; - relaţia de cauzalitate magică (se vorbeşte de un arbitrar pur).
2. **Perioada oedlplană** cu diferenţierea Eului şi identificarea cu tatăl: - idealul Eului (atotputernicia) este încaranată în tată, de unde identificarea activă cu figura paternă; - formarea **Supraeului** şi morala heteronomă.	2. **Religia monoteistă**: - divinizarea Tatălui, adică proiecţia întregii puteri paterne într-o fiinţă **cu totul alta**, exterioară lumii; separarea sacrului de profan; - identificarea lui Dumnezeu atotputernic cu modelul Eului; de acum înainte, **a fi sfânt** devine o problemă de conduită morală; - religia se mediatizează în rituri care exprimă dependenţa de o cauzalitate divină.
3. **Perioada postoedlplană**: - dominaţia principiului realităţii; - realizarea **Sine**-lui prin socializare; - interiorizarea regulilor şi accesul la responsabilitatea morală autonomă (adolescenţă)	3. **Depăşirea religiilor prin ateism** - supremaţia puterilor naturale, prin ştiinţe; - autonomia morală a umanităţii care devine responsabilă pentru ea însăşi; - cauzalităţile sunt reduse în ordinea fizică şi umană.

É. Durkheim arată că teza lui Freud este seducătoare, dar este pur speculativă. Psihanaliza sentimentului religios a fost abordată de E. Jones (1944) şi Ch. Baudoin (1957).

7. TIPURI ŞI SENTIMENTE RELIGIOASE LA GORDON ALLPORT (1897-1967)

În „The Individual and His Religion" (1950), Aliport descrie **tipul religios** de om pentru care valoarea supremă este **unitatea:** el caută să înţeleagă cosmosul ca întreg şi să se raporteze pe sine la această totalitate cuprinzătoare. Unii oameni religioşi sunt „mistici imanenţi", adică îşi găsesc experienţa religioasă în afirmarea vieţii şi în participarea activă la ea. Un Faust cu elanul şi entuziasmul său vede ceva divin în orice eveniment, „Misticul transcendental" caută unitatea sa cu o realitate superioară prin retragerea din viaţă; el este **ascet** şi caută experienţa unităţii în autonegaţie şi meditaţie. Un test de personalitate elaborat de Allport în 1960 şi intitulat „Un studiu al valorilor" face posibilă descoperirea măsurii în care un individ real se înscrie în aceste direcţii-valori.

Allport ne atrage atenţia că dacă ne referim la „filosofia unificatoare a vieţii unei persoane" trebuie să ne gândim mai întâi la religia sa (E. Spranger considera credinţa religioasă ca cea mai comprehensivă şi integrativă **orientare-valoare**).

Sentimentele religioase ale multor oameni sunt, după părerea lui Allport, în mod evident imature sau submature. Adesea sunt vestigii din copilărie. Ele sunt construcţii autocentrate în care este adoptată o zeitate care favorizează interesele imediate ale individului. Alteori, sentimentul poate fi de tip tribal: „Biserica mea este mai bună decât biserica ta. Dumnezeu preferă poporul meu şi nu pe al tău". În acest caz, religia este utilitaristă şi incidentală, este doar un mecanism de apărare, fără să cuprindă viaţa ca întreg. Este o valoare **extrinsecă** pentru că devine „utilă" pentru slujirea unor scopuri imediate. În acest caz, religia este separatoare, nu unificatoare. Alteori, sentimentul religios poate fi astfel structurat încât să ofere o soluţie cuprinzătoare pentru enigmele vieţii. În acest caz, religia devine o valoare **intrinsecă** pentru individ şi ca atare, comprehensivă, integratoare, motivatoare.

Conştiinţa poate avea sau nu o notă religioasă. O religie extrinsecă, utilitaristă - arată Allport - va fi însoţită de o conştiinţă pătată şi inconsecventă, liniştită rapid prin autojustificare sau obsedată nevrotic de vinovăţie. În contrast cu aceasta, sentimentul religios intrinsec şi matur este însoţit de o **conştiinţă caracterizată prin direcţionarea totală.**

Allport susţine că religia implică întotdeauna ceva mai mult decât procesele cognitive: totuşi, fiind un răspuns al Eului total, gândirea nu este exclusă. Întreaga credinţă este o afirmare în care cunoaşterea, deşi utilizată, nu reprezintă factorul decisiv. Credinţa religioasă diferă de alte credinţe, în principal prin caracterul ei comprehensiv. Religia poate reflecta o filosofie a vieţii aleasă cu grijă, matură şi productivă.

8. DUMNEZEU CA METAFORĂ A EXCELENŢEI UMANE LA ROGER GARAUDY

Francezul Garaudy este faimos prin capacitatea de convertire: a trecut de la marxism la creştinism. În concepţia sa, în viaţa indivizilor sau colectivităţilor nimic nu se poate substitui marilor virtuţi care sunt speranţa, iubirea, credinţa. Trei aspecte ale uneia şi aceleiaşi atitudini faţă de creaţie.

Garaudy respinge concepţia unei dualităţi ierarhice, după care lui Dumnezeu i-ar reveni **proiectul**, iar muncii omeneşti supusa lui **execuţie. Opoziţia dintre credinţa în Dumnezeu şi credinţa în om este o falsă problemă.** Evaziune şi opiu ar fi credinţa în Dumnezeu, care n-ar implica şi credinţa în om. Invers, o credinţă în om care nu s-ar deschide la ceea ce în om depăşeşte omul i-ar răpi omului atributul lui principal - **transcendenţa**, pe care omul o încearcă cu fiecare act creator de artă, ştiinţă sau tehnică, în iubire sau în sacrificiu. Fiecare om ne revelează parţial ceea ce în biografia lui Hristos ni se revelează deplin: un stil de viaţă care este creaţie şi iubire, refuzând egoismul şi rutina.

Dumnezeul lui Garaudy („Parole d'homme", 1975) este **metafora excelenţei umane**: acea prezenţă personală şi iubitoare care gândeşte în mine când eu gândesc. În acest umanism nu „etica cunoaşterii" este stăpână, ci mai curând „etica iubirii" şi transcendenţei umane, de la care se speră o regenerare morală a lumii occidentale.

9. ELEMENTUL IRAŢIONAL ŞI RELAŢIA LUI CU RAŢIONALUL ÎN „NUMINOS"-UL LUI RUDOLF OTTO (1869-1937)

Rudolff Otto publică în 1917 cartea „Das Heilige" (Sacrul) avansând pe drumul deschis de William James. Cartea lui Otto apare cu subtitlul: „Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul".

Mircea Eliade, în „Putere şi sacralitate în istoria religiilor" (1952), arată: „Înzestrat cu o mare fineţe psihologică şi cu priceperea unei duble pregătiri de teolog şi de istoric al religiilor, R. Otto a reuşit să pună în evidenţă conţinutul şi caracteristicile specifice ale acestei experienţe. Neglijând partea raţională şi speculativă a religiei, el s-a concentrat mai ales asupra părţii iraţionale".

R. Otto introduce conceptul de „numinos" (vine de la **numen**): este o categorie specială a interpretării şi evaluării. Întrucât această categorie este cu desăvârşire **sui generis**, asemenea oricărui dat originar şi fundamental, nu poate fi definită în sensul riguros al logicii, ci poate fi doar analizată. Otto vorbeşte totodată despre o **stare sufletească numinoasă,** care îşi face apariţia când un obiect este resimţit ca **numinos**. Un element remarcabil al trăirii religioase a fost pus în lumină de Schleiermacher: „sentimentul de dependenţă". Otto găseşte un alt nume şi anume **senti-**

mentul stării de creatură, adică sentimentul creaturii care se scufundă în propriul ei neant şi se pierde în faţa a ceea ce este mai presus de orice creatură. „Sentimentul stării de creatură" este un element subiectiv secundar şi un efect, este aidoma umbrei unui alt sentiment şi anume acela de **teamă** care se leagă de un obiect din afara noastră. Iar acesta este tocmai obiectul **numinos**. Astfel, se poate naşte în suflet, ca „reflex" al acestuia, **sentimentul stării de creatură**.

Elementele constitutive ale **numinos**-ului sunt: **mysterium tremendum, majestas, energicum, fascinans şi augustum.**

MYSTERIUM TREMENDUM este **sentimentul tainei înfricoşătoare**: conceptual, **misterul** desemnează ceea ce este ascuns, adică nemanifest, de neconceput şi de neînţeles, neobişnuit, nefamiliar; **tremendum** este frica plină de cutremurare lăuntrică. R. Otto arată că din **teamă**, din sentimentul „înspăimântătorului", care a apărut iniţial ca un sentiment straniu şi nou în sufletul omului primitiv, a purces întreaga dezvoltare istorică a religiei. În acest sentiment îşi au rădăcinile „demonii" şi „zeii" şi tot ceea ce „apercepţia mitologică" sau „fantezia" a scos la iveală pentru a genera sentimentul. Nu este o frică naturală, obişnuită, ci este deja o primă manifestare şi presimţire a misteriosului. Pe treptele sale superioare, sentimentul numinosului este departe de a fi o simplă teamă de „demoni". El nu-şi reneagă însă originea şi înrudirea cu aceasta. Fantomaticul şi înspăimântătorul nu dispar nici pe treptele cele mai înalte ale credinţei în Dumnezeu, dar se atenuează şi se înnobilează.

MAJESTAS este **sentimentul puterii absolute**. Cele spuse despre „mysterium tremendum" pot fi rezumate, după părerea lui R. Otto (1992, p. 28-31), în expresia „inaccesibilitatea absolută". Se simte că pentru a-i epuiza conţinutul mai trebuie să i se adauge un element al „puterii", al „forţei" şi al „superiorităţii absolute". Pentru aceasta Otto alege numele de **majestas,** în contrast cu „a nu fi decât pulbere şi cenuşă".

ENERGICUM este **sentimentul activator**. Elementele **tremendum** şi **majestas** implică un al treilea element, pe care Otto îl numeşte **energia numinosului,** de care se leagă expresiile simbolice de vitalitate, pasiune, afectivitate, voinţă, forţă, mişcare, activitate, elan. Aceste trăiri activează sufletul, făcându-l să „stăruie", cu o încordare şi cu un dinamism neobişnuite, fie în asceză, fie în lupta împotriva lumescului şi a cărnii, fie în actele eroice prin care trăirea însăşi izbucneşte la suprafaţă.

FASCINANS înseamnă **atrăgător, încântător; tulburător**. Conţinutul calitativ al numinosului (care cuprinde elementul respingător al lui **tremendum** şi **majestas**) include şi ceva deosebit de atrăgător, de captivant, de **fascinant**, care se află într-o ciudată **„armonie de contraste"** cu **tremendum**. Această „armonie de contraste", acest dublu caracter al numinosului este atestat de istoria religiilor, începând cu treapta „fricii de demoni". Pe cât de groaznic şi de înfricoşător îi apare sufletului credincios **divinul**, pe atât de ademenitor şi plin de farmec este el totodată. Iar creatura umană - arată R. Otto (1992, p. 46-48) - care, smerită, tremură, pierzându-şi curajul în faţa divinului, simte în acelaşi timp impulsul de a se îndrepta spre el. Misterul nu e doar o minune, ci şi ceva minunat. Alături de tulburător se află ceea ce este îmbătător, ciudat de fermecător, ceea ce ajunge, adesea, să se intensifice până la delir şi beţie, ceea ce constituie aspectul dionisiac al numinosului. Pe acesta R. Otto îl numeşte **fascinans**.

AUGUSTUM reprezintă **valoarea numinoasă, caracterul el nobil şi ilustru. Fascinans** este ceva prin care numenul dobândeşte valoarea subiectivă, adică o valoare care mă face fericit pe mine. **Augustum** este o valoare **obiectivă**, o valoare care trebuie respectată **în sine.** Credinţa religioasă este înclinarea plină de respect în faţa celei mai sacre dintre valori. **Augustum** este „iraţional", tot atât de iraţional (R. Otto, 1992, p. 80) ca, de pildă, „frumuseţea" unei compoziţii muzicale, care se sustrage şi ea oricărei conceptualizări.

Sentimentul religios ajunge la **sublim,** care este bipolar: o impresie respingătoare şi totodată atrăgătoare, care **umileşte şi totodată exaltă,** apasă sufletul şi îl ridică desupra lui însuşi; stârneşte, pe de o parte, un sentiment care se aseamănă cu frica, iar pe de alta, aduce fericirea. Prin această asemănare, conceptul de **sublim** este strâns legat de conceptul de **numinos** şi este apt să-l „stârnească", dar şi să fie stârnit de acesta. El poate atât să „treacă" în acesta, cât şi să-l lase pe acesta să treacă în el, intrând astfel în **rezonanţă** unul cu celălalt.

Nonvalorile numinoase sunt: nelegiuirea, sacrilegiul, păcatul, răscumpărarea, ispăşirea. Conceptul de **numinos** a fost preluat şi dezvoltat ulterior de Carl Gustav Jung.

R. Otto analizează în profunzime **raportul dintre raţional şi iraţional în ideea de Dumnezeu.** Concepţia creştină sesizează divinitatea cu o clară precizie şi o defineşte cu ajutorul unor atribute ca spirit, raţiune, voinţă, bunăvoinţă, atotputernicie, consubstanţialitate, conştiinţă de sine etc. Deci ea conţine concepte şi o anumită cunoaştere raţională a **transcendentului.** Dar dacă atributele raţionale stau de obicei pe primul plan - susţine R. Otto - ele nu pot epuiza ideea divinităţii, deoarece există şi au valoare numai datorită unor elemente iraţionale şi prin raportare la acestea. **SACRUL este o categorie complexă care poartă în sine elemente ce se sustrag raţionalului, rămânând inaccesibil înţelegerii conceptuale, este ceva inefabil.** Prin „iraţional" (în ideea de **divin**) Otto nu înţelege ceea ce este inform şi stupid, ceea ce nu este încă supus lui **ratio,** ci doar ceea ce nu poate fi riguros conceptualizat şi analizat strict după normele severe ale logicii. Prin „raţional", în ideea de divin, Otto înţelege ceea ce intră în sfera posibilităţilor omeneşti de **clară comprehensiune conceptuală.** Sub acest domeniu al purei claritäţi se află o **profunzime** obscură ce scapă nu sentimentului, ci conceptelor noastre şi pe care, din acest motiv, o numim „iraţional". **Numinosul** rămâne în obscuritatea ineluctabilă a experienţei pur sentimentale nonconceptuale. El poate fi indicat dar nu şi explicat, poate fi trăit dar nu conceptualizat.

Sacrul - în concepţia lui R. Otto (1992, p. 141-170) - este o categorie **a priori,** compusă atât din elemente iraţionale, cât şi raţionale. **Idei raţionale,** ca absolutul, desăvârşirea, necesitatea, entitatea, binele etc. nu se nasc din vreo percepţie sensibilă. **Elementele iraţionale** ne conduc spre ceva încă şi mai profund decât „raţiunea pură" (I. Kant), şi anume spre ceea ce mistica a numit „străfundul sufletului". Componentele sacrului sunt atât raţionale, cât şi iraţionale şi sunt **a priori.** R. Otto ne explică modul în care **raţionalul schematizează iraţionalul** în credinţa religioasă. În momentele în care, de-a lungul evoluţiei istorice a religiei, elementele raţionale se alătură elementelor iraţionale în virtutea unor principii **a priori,** cele dintâi le schema-

tizează pe cele din urmă. De exemplu, **tremendum** se schematizează prin ideile raţionale de **dreptate, voinţă morală** şi prin excluderea oricărui element contrar moralei. **Fascinans** se schematizează prin ideile de **bunătate, milă, iubire.** R. Otto (1992, p. 168-170) arată că **absolutul** ca atribut al divinului **poate fi conceput, dar nu poate fi înţeles.** Absolutul divin se supune facultăţii noastre conceptualizante, dar nu depăşeşte limitele puterii noastre de înţelegere. Absolutul este **incomprehensibil,** misteriosul **de neconceput.** Absolutul este ceea ce depăşeşte limitele puterii de înţelegere nu prin calitatea sa, care ne este familiară, ci prin **forma** acestei calităţi. În schimb, misterul este ceea ce depăşeşte orice gândire, este ceea ce, prin formă, calitate şi esenţă, reprezintă un cu totul altul".

Referitor la **facultatea divinaţiei** R. Otto subliniază că aceasta este „facultatea de a cunoaşte şi de a recunoaşte **cu adevărat** sacrul în manifestarea sa concretă" (R. Otto. 1992, p. 174). În limbajul dogmaticii, facultatea divinaţiei se ascunde sub frumosul nume de **testimonium spiritus sancti internum** (mărturie limitată aici la recunoaşterea **Scripturii** ca ceva sfânt).

Ca facultate, **divinaţia** a fost descoperită şi contrapusă, din unghi teologic, supranaturalismului şi raţionalismului de către Fr. Schleiermacher (1768-1834, teolog şi filosof german) în ale sale „Cuvântări despre religie" (1799), şi de către Jakob Friedrich Fries (1773-1843), filosof german postkantian. Ceea ce întrezăreşte Schleiermacher este facultatea de a te cufunda în **contemplarea** marelui ansamblu al vieţii şi al realităţii. Când un suflet se deschide impresiilor provocate de UNIVERS, abandonându-li-se şi cufundându-se în ele, el este capabil să aibă **viziuni** şi **sentimente** legate de ceva care este un surplus specific şi „liber" ce se adaugă realităţii empirice, un surplus ce nu poate fi sesizat de **cunoaşterea teoretică** a lumii şi a conexiunilor din sânul ei, dar care poate fi perceput şi trăit prin intenţie, el prinzând formă în anumite **intuiţii** pe care Schleiermacher le numeşte „viziuni". Acestea sunt cunoştinţe de timp intuitiv-sentimental şi nu de tip reflexiv. Conţinutul lor este de aşa natură încât ne ajută să sesizăm, **în** şi **prin** temporal, ceva etern care îl străbate, iar **în** şi **prin** empiric, un sens supraempiric al lucrurilor. Ele sunt întrezăriri ale unei realităţi misterioase şi pline de prevestiri. **Misterul** este, în concepţia lui Schleiermacher, **fundamentul iraţional al lumii.**

Referindu-se la **divinaţia din creştinism,** ca „religie universală", R. Otto consideră creştinismul modern ca „religie a izbăvirii, în sensul cel mai propriu şi mai originar al cuvântului" (Otto, 1992, p. 191-197). **Izbăvirea** este o presimţire şi o anticipare a unui abia întrezărit BINE TRANSCENDENT, a unui bine „cu totul altfel". Întreaga Evanghelie se sprijină pe izbăvirea pe care Dumnezeu ne-o va aduce cândva şi pe care trebuie să încercăm totuşi s-o obţinem încă de pe acum. Ea se sprijină pe izbăvire ca pe o făgăduinţă certă a împărăţiei divine. Ea răspândeşte această speranţă în suflete pe calea trăirii nemijlocite, încă de pe acum, a sentimentului învierii divine. Lucrarea de căpătâi şi nemijlocită a lui HRISTOS constă în faptul că el aduce şi dăruieşte mântuirea (salvarea) sub forma **speranţei** şi a posibilităţii de a dobândi **iubirea,** trezind **credinţa.** În lucrarea lui HRISTOS acestea sunt cele trei componente sinergice ale izbăvirii.

Speranţa, credinţa şi iubirea (**spes, fides** et **caritas**) cooperează sinergic în cadrul experienţei sacrului.

10. CÂMPURI PROBLEMATICE ALE EXPLORĂRII PSIHOLOGIEI SACRULUI LA MIRCEA ELIADE

Numeroase şi valoroase repere, ipoteze şi teze de psihologia religiei pot fi descoperite în opera eliadiană.

Pornim în această cutezătoare explorare a psihologicului de la următoarele **premise teoretice** reliefate de M. Eliade:

a) Simbolismul magico-religios este realizat de activitatea subconştientului şi **transconştientului** uman.

b) **Religiozitatea** (nu religia) constituie o **structură ultimă a conştiinţei**: „profanul" nu este decât o nouă manifestare a aceleiaşi structuri constitutive a omului care, înainte, se manifesta prin expresii „sacre".

c) **Sacrul** şi **profanul** sunt două modalităţii de A FI ÎN LUME, două situaţii existenţiale asumate de către om de-a lungul istoriei.

d) Omul religios are **nostalgia originilor sacre** care se exprimă psihologic prin **dorinţa (visul, speranţa) de a trăi într-un Cosmos pur şi sfânt, aşa cum a fost la început**. El nu poate să trăiască deplin decât într-o lume sacră, deoarece numai o necesitate religioasă exprimă o nestinsă sete ontologică. Omul religios este însetat de Fiinţă.

e) Personalitatea omului religios (comparativ cu viaţa omului care se consideră areligios) cunoaşte **o nouă dimensiune**: ea nu este numai umană, ci, în acelaşi timp, cosmică şi **transumană**. „Deschiderea" spre univers îl face pe omul religios capabil să se cunoască cunoscând Lumea.

f) **Inconştientul uman are o aură religioasă**: există o solidaritate între structurile inconştientului şi valorile religiei; la modernii care se declară areligioşi religia şi mitologia s-au „ocultat" în tenebrele inconştientului (au fost doar „uitate" şi nu definitiv pierdute). Toate aceste concepte şi teze eliadiene ne îndreptăţesc să-l considerăm pe Mircea Eliade ca un important precursor al psihologiei transpersonale actuale, alături de C.G. Jung şi A. Maslow. Aceştia pot fi pe drept consideraţi şi ca **întemeietori al psihologiei religiei**, întrucât experienţa transpersonală este o importantă componentă a experienţei religioase.

Arhaic versus modern în psihologia religiosului

Vom trata această problemă din perspectiva „ontologiilor arhaice în actualitate" ale lui Vasile Tonoiu (1989, p. 150-164), care reuşeşte o analiză profundă, deschizătoare de noi orizonturi, a concepţiei lui Eliade asupra relaţiei dintre arhaic şi modern în psihismul omului religios.

Prin tot ceea ce întreprinde sau gândeşte, omul arhaic este animat de viaţa participării la **real**, de voinţa centrării în inima realităţii. El are „nevoia imperioasă de a retrăi **întregul**, de a se reîntoarce la timpul crucial când unitatea realului a fost despicată prin actul Creaţiei" (V. Tonoiu, 1989, p. 151). Omul arhaic are o mentalitate dominată de nevoia de a repeta periodic cosmogonia şi de a omologa experienţele

umane cu elemente şi momente ale vieţii cosmice. „Toate actele semnificative - de la funcţiile organice şi munca fizică la comportamentele spirituale - devin astfel sacramentale, se încarcă de un sens religios şi cosmic. Omul se concepe ca un microcosmos. El face parte din Creaţia zeilor, regăseşte în sine «sacralitatea» pe care o recunoaşte în Cosmos - unitate vie şi articulată" (V. Tonoiu, 1989, p. 151).

Mircea Eliade demonstrează că omul arhaic trăieşte într-o lume „deschisă" şi, corelativ, existenţa lui este „deschisă" Lumii; miturile şi religiile sunt deopotrivă limbajul omului şi limbajul lumii, limbajul prin care omul şi universul cosmic îşi vorbesc unul altuia, se „povestesc". „Dacă lumea este transparentă pentru omul arhaic, acesta simte că şi el e privit şi înţeles de lume" (M. Eliade, 1978, p. 134-135).

Din perspectiva sa de **fenomenolog** al lui **homo religiosus** şi de **hermeneut al sacrului, Eliade întreprinde un profund studiu comparat al mentalităţii omului arhaic şi a celui modern**, arătând că pentru cel de-al doilea este caracteristică **perspectiva desacralizată** asupra naturii, societăţii şi istoriei, ruptura de tradiţiile mitico-religioase: lipsesc din viaţa **omului modern** conştiinţa antropocosmică şi participarea la ritmurile cosmice. Melancoliile de a nu-ţi mai corespunde nimic cosmic - ne tălmăceşte Tonoiu în continuare (1989, p. 153) - declanşează **apelul anamnezic**: să-ţi aduci aminte că era o vreme când fiecărui moment din viaţa omului îi „răspundea" un eveniment cosmic, când orice făcea avea o altă „greutate", răspundea parcă în alte universuri. Apel nostalgic şi regenerator.

În concepţia lui Eliade arhaicul şi modernul nu sunt doar nuclee de cristalizare antisimetrică, în realitate aceste universuri comportă şi **elemente de continuitate**. Ele comunică între ele: „Arhaicul se face simţit în visele, fantasmele şi nostalgiile omului modern. Marile teme şi scenarii mitice **mai trezesc în zonele obscure ale psihismului** (s.n.) fie şi difuz, camuflat, degradat, în forme laicizate. Şi aceasta în măsura în care comportamentul arhaic încorporează ceva consubstanţial condiţiei umane însăşi" (V. Tonoiu, 1989, p. 158). Deci, gândirea mitică, arhaică, în pofida unor modificări substanţiale, a supravieţuit (în străfundurile ascunse ale inconştientului colectiv, în **arhetipuri**, după C.G. Jung).

Nostalgia originilor - premisa psihologică fundamentală a religiozităţii

În loc să ne arate ce ştie şi crede el despre om, Eliade preferă să prepare, să spele şi să restaureze astfel documentele (palimpsestele) până ce din ele se iveşte chipul generic al Omului. Toată opera lui Eliade vorbeşte despre om şi cultură. Ceea ce deosebeşte pe om de celelalte creaturi nu e atât inteligenţa, nici raţiunea, ci mai ales simţul valorilor, ierarhia. Putinţa de a „funcţiona" pe toate planurile realităţii, de a reacţiona la toţi stimulii - biologici, etici, estetici, raţionali. Înzestrarea cu valenţe pentru tot ce este viu şi eficient - aceasta constituie **libertatea omului**. După cum ne explică V. Tonoiu (1989, p. 108-132), a trăi ca fiinţă umană, ca „fiinţă de aventură", adică nefixată într-un statut ontic dat o dată pentru totdeauna, înseamnă esenţial a crea, a-ţi asuma existenţa, a institui sens, adevăr, realitate. Iar **conştiinţa unei lumi reale şi semnificative** este, în interpretarea lui Eliade, intim legată de **descoperirea sacrului**. De aceea el surprinde şi reliefează prezenţa transcendentului şi suprais-toricului în experienţa umană cotidiană: izolează în masa uriaşă a „inconştientului"

ceea ce este „transconştient". Modelele spiritualităţii arhaice nu dispar niciodată, nu-şi istovesc puterea de reactualizare. **Arhetipurile continuă, chiar când se degradează, la orice nivel al experienţei umane, să valorifice existenţa, să creeze valori culturale. Ele sunt constituţional şi inalienabil umane.** M. Eliade (1957, p. 93) ne atrage atenţia că **amintirea mitică a unei beatitudini anistorice** obsedează omenirea de când omul a devenit conştient de situaţia lui în Cosmos. Astfel, **dorinţa libertăţii absolute** face parte din nostalgiile, din „dorurile" esenţiale ale omului, indiferent de stadiul de cultură sau forme de organizare socială.

Omul poartă cu sine nostalgia de a găsi un sens pozitiv morţii, de a o accepta ca pe un rit de trecere la un mod superior de a fi, prin moarte „să se pregătească „noua naştere", pur spirituală, accesul la un mod de a fi sustras acţiunii devastatoare a Timpului" (M. Eliade, 1959, p. 274).

Imaginarul, oniricul, simbolicul sunt matrice şi funcţii psihice esenţial omeneşti şi eterne. O sterilizare crescândă a imaginaţiei - după cum constată V. Tonoiu (1989, p. 113) - nu este defel străină dramelor lumii moderne generatoare de dezechilibru sufletesc individual şi colectiv. Fără să vrea şi poate fără s-o ştie şi oricât le-ar displăcea, omul modern va continua să se nutrească din resturi de mituri şi imagini degradante. Sub acest raport, alături de C. G. Jung, H. Corbin, G. Bachelard, M. Eliade se defineşte ca un **retrezitor şi educator al imaginarului**, de primă mărime în secolul nostru.

A descoperi o **semnificaţie transistorică** în activităţile cotidiene înseamnă a le descifra mesajul. Pe această cale se poate ajunge la revalorizarea însăşi a istoriei.

Întreaga operă a lui Eliade - observă V. Tonoiu (1989,p. 120) - musteşte de **obsesia şi nostalgia omului auroral**, „necăzut" în limitaţie, a omului trăind într-o lume de „semne" şi „cifruri" a căror descifrare îl cosmizează şi cosmizează, îl semnifică şi semnifică.

Interesul pentru modernitate şi, mai ales, pentru viitor al lui Eliade este interesul său pentru un trecut co-prezent şi co-viitor, care tezaurizează latenţe şi germeni precosmogonici. Este interesul celui care vrea să-l „trezească" pe modern din somnul suficienţei scientiste, tehnologice, istoriciste etc., să-l facă să nu se ruşineze de trecutul lui istoric şi preistoric: să şi-l asume ca pe unul dintre bunurile cele mai de preţ, pentru a depăşi „momentul istoric".

SACRUL - componentă centrală a Fiinţei umane

M. Eliade echivalează sacrul cu Fiinţa: „Prin experienţa sacrului, spiritul omenesc a sesizat diferenţa între ceea ce se arată a fi real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce este lipsit de aceste calităţi, adică fluxul haotic şi primejdios al lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi goale de sens" („La nostalgie des origines", Paris, 1970, p. 10). Din punct de vedere fenomenologic, **sacrul apare deci ca un element în structura conştiinţei**, iar nu ca un simplu stadiu în istoria ei. SACRUL este „experienţa unei realităţi şi obârşia conştiinţei de a exista în lume" (M. Eliade, 1978, p. 176).

Dacă **sacrul** este **realul prin excelenţă**, profanul, dimpotrivă, ţine de sferele care nu participă la Fiinţă. Dar această bipartiţie a Lumii (sacru/profan) nu constituie un dualism embrionar: **profanul se transformă în sacru, tot aşa cum procesele de**

desacralizare retransformă sacrul în profan. Pe de altă parte, „când ceva „sacru" se manifestă (hierofanie), în acelaşi timp ceva se „ocultează", devine criptic. Aceasta este adevărata dialectică a sacrului: prin însuşi faptul de **a se arăta,** sacrul **se ascunde**" (M. Eliade, 1973, p. 506).

În ansamblul lui, **Cosmosul este un organism totodată real, viu şi sacru.** El dezvăluie deopotrivă modalităţile Fiinţei şi modalităţile sacralităţii. Ontofania şi hierofania se contopesc („ontofanie" are sensul de omologare a sacrului cu Fiinţa şi de lectură secundă a sacrului care descifrează o imagine de sine a Omului şi o viziune a Lumii sale).

Deschidere la universal, la lumea spiritului, la Fiinţă, sacrul contrastează cu irealitatea profanului, a ceea ce este lipsit de model exemplar. Sacrul nu se prezintă în stare pură. El se manifestă prin obiecte sau fiinţe (piatră, arbore, Hristos) care, deşi rămân ele însele, deşi continuă să participe la mediul lor natural, devin altceva, suferă o transmutaţie. Sacrul transcende lumea vizibilă şi în acelaşi timp se manifestă în şi prin ea, îi infuzează viaţă, realitate. **Neacceptând transcendenţa, omul areligios este pus în situaţia de a trebui să găsească un sens existenţei sale.** Acest sens trebuie să şi-i construiască raportându-se numai la sine şi la Istoria sa. Dar este el, în întregime, eliberat de orice experienţă a sacrului? Aparent, simpla negare a lui Dumnezeu pare să îl asigure de acest lucru: negându-l pe Dumnezeu, omul se află deodată aşezat într-o altă lume: o lume desacralizată, lipsită de semnificaţie, în care nu există nici un reazem absolut.

Omul profan încă mai păstrează urmele comportamentului omului religios. Orice ar face, el **este un moştenitor.** Omul modern care se simte şi se pretinde areligios, încă mai dispune de o întreagă mitologie camuflată şi de numeroase ritualisme degradate (reamintim **autonomia inconştientului** evocată de C.G. Jung).

11. BAZA RAŢIONALĂ A RELIGIEI - LESZEK KOLAKOWSKI

Polonezul Leszek Kolakowski (n. 1927) este un cunocut filosof al religiei care a scris „Chrétiens sans eglise" (1964 în limba poloneză, 1969 în traducere franceză), un studiu despre mişcările sectare, ereziile şi literatura mistică din secolul al XVIII-lea, şi „Religion" (apare la Londra în 1982, tradusă în limba română în 1993), un veritabil tratat de **filosofia religiei,** în care sunt atinse şi unele probleme de psihologia şi sociologia religiei, mai ales referitor la raţiune şi cunoaştere în cadrul experienţei sacrului.

Kolakowski analizează cu răbdare conceptul de „religie raţională" cu argumente pro şi contra, proprii sau ale altor filosofi sau teologi. El porneşte de la premisa că „rolul social suprem al religiei este de a satisface nevoi cognitive" (1993, p. 12). Referindu-se la **Dumnezeul raţionaliştilor** (1993, p. 61-103), el ne aminteşte că, punând capăt tradiţiei neîntrerupte a Bisericii ca sursă de autoritate în interpretarea Scripturilor, Reforma a promovat o utilizare mai extensivă a raţiunii în probleme teologice. Marşul raţionalismului nu a putut fi stopat şi el a produs realinieri de ambele

laturi ale conflictului dintre Luminism şi Tradiţie. Ideea de **religie raţionaiă** a înlăturat toate credinţele pe care se întemeiase distincţia dintre diversele Biserici din cadrul creştinismului sau chiar deosebirea dintre diversele religii ale lumii.

Kolakowski susţine că „**logosul în religie** este o armă defensivă; certitudinea unui credincios nu este cea a unui matematician" (1993, p. 61). **Creştinismul** s-a născut ca o „stare de conştiinţă apocaliptică" şi ca un apel către toţi oamenii de a aştepta Împărăţia în căinţă, dragoste şi smerenie. Sfidător şi orgolios, el a opus în mesajele Sf. Pavel certitudinea de nezdruncinat a oamenilor simpli, **stultitiam praedicationis** (elogierea prostiei), siguranţei de sine a pretinşilor înţelepţi din Alexandria şi Roma. Curând însă a fost nevoit să accepte şi provocarea intelectuală: spre a cuceri elita urbană cultivată, el a trebuit să-şi asimileze arma Raţiunii naturale. **Creştinismul**, aşa cum s-a dezvoltat de la sfârşitul secolului al II-lea şi cum este cunocut astăzi, **este rezultatul întâlnirii dintre două civilizaţii, un compromis dureros între Atena şi Ierusalim** (1991, p. 61). Biserica a dovedit totuşi o admirabilă abilitate de a preîntâmpina deschiderea unei prea mari felii între efortul ei intelectual şi întemeierea ei în credinţă. Kolakowski este de părere că creştinismul a suferit pierderi grele de pe urma afacerii Galilei, de pe urma atacului împotriva teoriei evoluţioniste a lui Darwin, de pe urma modului în care a abordat criza modernistă şi, în general, de pe urma tuturor conflictelor cu Luminismul şi modernitatea; putem spune însă fără teama de a greşi că ea s-ar fi dezintegrat şi ar fi dispărut pur şi simplu dacă ar fi făcut prea multe concesii părţii adverse, dacă nu ar fi refuzat răspicat să şteargă hotarul dintre actul de credinţă şi actul de consimţământ intelectual. Aroganţa celor de înaltă cultură a fost totdeauna sever sancţionată în toate bisericile creştine. Pascal a rezumat perfect problema spunând că religia creştină este şi înţeleaptă, întrucât are din belşug miracole şi profeţii care-i demonstrează vigoarea, dar şi nebună, întrucât nu asemenea lucruri îi fac pe credincioşi să creadă; numai Crucea îi face. Biserica catolică avea să condamne în cele din urmă doctrina care afirmă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut cu ajutorul luminii naturale (Primul Conciliu al Vaticanului, Canones de **Revelatione**, 1).

Kolakowski observă că numeroşi mari fizicieni, contemplând incredibil de complexa ordine a materiei, au simţit că nu pot rezista ideii unui Mare Matematician (la L. Blaga - „marele Anonim"), că **structura universului trebuie să-şi fi avut originea într-o minte anume** şi că nu ne putem dispensa de ideea unui **constructor** (Kolakowski, 1993, p. 67-68). În acest sens, sunt răscolitoare reflecţiile filosofului Sf. Augustin după care „Dumnezeu l-a mai făcut pe om după chipul şi asemănarea sa **şi în privinţa intelectului**: căci în aceasta se află chipul lui Dumnezeu. Iată motivul pentru care intelectul nu poate fi înţeles nici chiar de el însuşi, deoarece într-însul se află chipul lui Dumnezeu".

Kolakowski demonstrează că, în esenţă, conceptul semantic curent de **adevăr** este transcendental în sensul timpuriu husserlian (nu în sens scolastic); cu alte cuvinte, atribuind unui enunţ proprietatea de adevăr, presupunem că ceva este aşa cum se formulează în enunţ şi că **aşa este,** indiferent dacă enunţul a fost sau nu, ori va fi sau nu făcut vreodată, indiferent dacă adevărul lui este sau nu, ori va fi sau nu confirmat vreodată; ceea ce este adevărat este aşa indiferent dacă ştim sau nu, ori vom şti sau nu că este adevărat, indiferent dacă gândim despre el sau nu, indiferent

dacă existăm sau nu, indiferent dacă vor apărea sau nu, acum sau vreodată, acte cognitive (Kolakowski, 1993, p. 68-87). Nu există motive transcendentale sau logic obligatorii pentru a lua eficacitatea cunoaşterii (puterea ei predictivă şi aplicabilitatea practică) drept o marcă a adevărului... Se poate defini adevărul prin referire la criteriile eficacităţii; o atare definiţie nu este contradictorie şi nu conduce la o regresie infinită, fiind cu toate acestea arbitrară; acceptarea ei necesită un act de credinţă şi prin urmare principiul **credo ut intelllgam** acţionează asupra întregului câmp al cunoaşterii; aceasta echivalează cu recunoaşterea că suntem incapabili să producem un **absolut epistemologic** sau că inteligenţa noastră este finită. Uneori, în momente de criză, când fundalul metafizic sau antimetafizic îi este revelat brusc, ştiinţa caută o autojustificare filosofică, dar, din punct de vedere logic, ea nu este nevoită să presupună că ceea ce este acceptabil conform criteriilor sale trebuie să fie şi adevărat (Kolakowski, 1993, p. 88-89).

Adevărul religios - afirmă Kolakowski (1993, p. 142-143) - **nu poate fi înghesuit în tipare intelectuale: intuiţiile lui de bază sunt felurit întrupate în simboluri supuse schimbării.** Principala sursă a intuiţiilor religioase ar fi **contactul mistic cu divinul**. Kolakowski se referă, pe larg, la unirea mistică a omului cu Dumnezeu, care este trăită ca o experienţă complexă ce angajează întreg psihismul uman, întreaga Fiinţă umană.

12. ALŢI PSIHOLOGI CLASICI CARE AU ABORDAT DIVERSE PROBLEME REFERITOARE LA EXPERIENŢA CREDINŢEI: G.T. FECHNER, P. JANET, J. STUART MILL, H. DELACROIX, J. LEUBA, J.B. PRATT ş.a.

Gustav Theodor Fechner (1801-1887) în „Cele trei motive şi raţiuni ale credinţei (1863, ediţia a 2-a în 1910) realizează o clasificare triadică a credinţei. El descoperă trei principii de credinţă, principiile fiind sinteza motivelor şi raţiunilor, iar raţiunile fiind motivele perfecţionate: principiul istoric, principiul practic şi principiul teoretic.

(a) **Principiul istoric relevă că omul nu se naşte cu credinţa în Dumnezu, ci cu dispoziţia generală de a crede tot ce i se spune, deci şi în Dumnezeu, dacă i se vorbeşte de el.** Copilului i se poate spune orice, fiindcă el nu cunoaşte încă o tristă stare de lucruri: cuvântul poate minţi sau produce iluzii. În acest sens, principiul istoric este originar, întrucât fiecare primeşte credinţa de la mediul istorico-social. Principiul istoric cuprinde o justificare a religiei; acordul uimitor al tuturor timpurilor şi popoarelor asupra enunţului că există un Divin **deasupra** vieţii de aici şi o continuare **dincolo** de aceasta;

(b) **Principiul practic susţine că noi credem ceva care corespunde nevoilor noastre, ceea ce ne este favorabil, ceea ce este pe linia speranţelor, ceea ce ne făgăduieşte mai mult.** Obiectele de credinţă sunt obscure - scrie Fechner -, ele depăşesc experienţa şi nu sunt ajutate de raţionament decât în slabă măsură şi de

aceea vederile asupra lor pot fi contradictorii. În schimb, ele oferă cea mai mare satisfacţie omului şi au cele mai importante consecinţe practice.

(c) **Principiul teoretic afirmă: credem în ceea ce găseşte în experienţă şi în raţiune motive determinante, în ceea ce este de acord cu natura lucrurilor.** Credinţa are ca punct de plecare experienţa, însă se serveşte necesar şi de raţionament, fiindcă ea se îndreaptă spre ceva ultim, suprem, nedat direct în experienţă. Fără principiul teoretic, cel practic oferă reprezentări goale de conţinut. Principiul teoretic corespunde de la sine componentei intelectuale, ştiinţifice, satisface nevoia credinţei de a se rezema pe natura lucrurilor, de a nu fi doar o ficţiune, un zbor imaginar.

Psihologul francez **Pierre Janet** (1859-1947), în lucrarea „De l'angoise a l'extase", I (1926) relevă două feluri de credinţe: **credinţa elementară**, pe care el o numeşte **pithiatică**, o adeziune imediată, un asentiment nereflectat la orice fel de obiect, şi **credinţa reflectată**, superioară, care angajează gândirea, voinţa, atitudinea, în scopul de a deosebi obiectul real de obiectul fictiv. Aceste două credinţe, supuse unor legi diferite, reprezintă două stadii ale evoluţiei spiritului, corespunzătoare, respectiv, funcţiilor sau „conduitelor" intelectuale elementare, anume celor „asertive", şi funcţiilor sau „conduitelor" mijlocii, reflectate, în care credinţa precedentă asertivă sau pithiatică este controlată de procesele logice. Deasupra conduitelor elementare şi reflectate se desfăşoară „conduitele" superioare, raţionale, experimentale, inventive.

John Stuart Mill încă din 1884 a întrevăzut **semnificaţia vieţii pure în constituirea religiozităţii elementare, a magiei.** „Misterul înspăimântător" este puterea obscură a vieţii. Acesta este un substrat al spiritualităţii originare care se menţine, aproape de nerecunoscut, şi în spiritualitatea religioasă superioară, după ce voinţa a înlocuit instinctul ca prototip al psihismului.

J. St. Mill s-a pronunţat fără înconjur **în favoarea acţiunii exercitate de morală asupra religiei.** „Religia a fost puternică nu prin forţa sa intrinsecă, ci fiindcă a avut în mână o altă putere mai eficace". Această putere este „opinia publică" (J. St. Mill, 1884, p. 81). **Sancţiunea religioasă fără sprijinul opiniei publice nu are efect asupra conduitei.**

Religia are - în concepţia lui J. St. Mill - o excepţională funcţie dinamogenă, de vitalizare şi înălţare, unificare interioară, împăcare cu existenţa: religia este un refugiu împotriva disperării provocate de pierderea sensului vieţii.

Psihologul francez **H. Delacroix,** analizând structura ascunsă a credinţei religioase, arată că **nu există credinţă pur emoţională sau pur voliţională:** „Nu este nimic în inimă care să nu treacă prin spirit" (1922, p. 209). O credinţă oarbă este un enunţ arbitrar, întrucât pretinsa credinţă gratuită închide în sine elemente intelectuale fie ignorate, fie nemărturisite de cel care crede. Delacroix consideră credinţa ca o pe dispoziţie naturală, un elan al vieţii (1922, p. 194).

Studiind misticismul, Delacroix surprinde două roluri opuse, după epocă: este **conservator,** insuflă viaţă proaspătă religiei tradiţionale, sau este **anarhic şi negativ.** Misticul are nu numai impresia de a fi omnipotent, de a face minuni, de a domina lumea şi destinele ei, dar şi impresia că posedă lumini excepţionale, că realitatea nu mai este un sfinx şi nu mai are secrete pentru el. Această complementaritate între obscuritatea şi lumina experienţei mistice a făcut din misticism o „gândire supra-

raţională": „misticii au sentimentul că înţeleg intelectualiceşte misterele" (Delacroix, 1922, p. 266). De altfel, orice exaltare afectivă este dominată de impresia, adesea înşelătoare, că ea uneşte uşurinţa de a înţelege cu entuziasmul. Există în experienţa mistică o gândire latentă care cunoaşte, oricât de crepuscular, o **relaţie** între conştiinţă şi Dumnezeu. Însă câtă vreme gândirea are o relaţie între doi termeni, nu poate fi vorba de identificare, dar nici de egalitate şi atunci experienţa mistică nu este dusă până la capăt.

În opinia lui Delacroix **misticismul creştin,** care se defineşte prin tendinţa personalistă şi activatoare, are de soluţionat două probleme dificile: (a) Să împace acţiunea şi contemplarea, extazul în profunzimile sale letargice cu atenţia la viaţa creştină care impune datorii stricte, definite. Altfel spus: cum stau laolaltă absorbirea în Dumnezeu cerută de misticism şi personalitatea umană necesară creştinismului; (b) Să identifice Dumnezeul contemplaţiei confuze cu Dumnezeul precis, determinat istoric al creştinismului. Misticismul creştin trăieşte din compromisul între cele două caractere, dintr-o instabilă ţinere în cumpănă a celor două tendinţe. Predominarea uneia atrage prăbuşirea edificiului. Accentuarea elementului contemplativ, absorbirea în intuiţia obscură, a ruinat totdeauna caracterul creştin al misticismului şi a cufundat pe mistic într-o torpoare sacră, tenebroasă, tulburătoare, de unde a ieşit renunţarea la viaţă, dezinteresarea faţă de lume şi în cele din urmă chiar revolta împotriva religiei şi moralei tradiţionale.

J.H. Leuba scrie două cărţi referitore la psihologia religiei: „La psychologie des phénomenes religieux (1914) şi „Psychologie du mysticisme religieux" (1925). El este printre cei dintâi care au reliefat **existenţa în religie a unei reale polarizări**: „în primul caz, raporturile cu Dumnezeu au caracterul obiectiv al relaţiilor de afaceri; în al doilea ele constau dintr-o comuniune sau uniune cu Dumnezeu, sau chiar într-o absorbire în substanţa divină" (Leuba, 1925, p. 3). Limbajul lui Leuba - observă M. Florian (1993, p. 119) - nu mai scandalizează prin americanismul său, dacă ţinem seama de determinările analoage din concepţia lui H. Bergson, care de asemenea vorbeşte de cele „două izvoare ale religiei", numite de el mai incolor „religie statică" şi „religie dinamică".

În privinţa modalităţilor de credinţă religioasă, merită atenţie diviziunea realizată de psihologul american, din şcoala lui William James, **James Bisett Pratt**: (1907): a) **Credulitatea sau credinţa implicită** este o credinţă mecanică sau externă sub presiunea mediului social (a autorităţii ecleziastice, mai ales); b) **Credinţa** este de asemenea **raţională**, demonstrată sau justificată în ochii raţiunii, dând naştere la dogme şi doctrine; c) Există şi o credinţă a sentimentului, **credinţa trăită**, aproape de misticism. Credinţa a şovăit totdeauna între raţionalism şi iraţionalism şi s-a oprit adesea la un **semiraţionalism,** având presimţirea dublei naturi a actului de credinţă.

În domeniul **morbidităţii misticismului** Maxim de Montmorand (1920) se referă la „orchestraţia nevrozată" a miticismului, care cuprinde vedenii, apariţii (fotisme), audiţii de cuvinte, levitaţie, stigmate sângerânde la mâini şi la picioare. Adesea s-a remarcat că vedeniile nu sunt prezentate cu necesitate în misticism, deci misticismul superior există şi fără vedenii, audiţii, stigmate etc. Nu trebuie confundată nevroza ca bază a misticismului, deci nevroza pe care se altoieşte misticismul şi nevroza ca simplu element concomitent al misticismului. Primul misticism nu poate dăinui independent de nevroză, al doilea poate exista independent de stările nevropatice care îl

complică (M. de Montmorand, 1920, p. 223-240). Montmorand a studiat **limbajul misticului** şi a găsit că acesta este un limbaj al amorului pasionat: se vorbeşte de logodnic, soţ, amant, prieten etc. şi se fac aluzii îndrăzneţe prin amănuntele lor.

13. PSIHOLOGIA SIMBOLULUI SACRU (ION MÂNZAT)

În „Psihologia simbolului arhetipal" (I. Mânzat, M. P. Craiovan, 1996, p. 258-271) am analizat din unghiul de vedere al psihanalizei şi al arhetipologiei clasa simbolurilor sacre. Vom reda, pe scurt, câteva din ideile cuprinse în acest capitol. Cunoscând şi trăind simbolurile religioase, omul se avântă **în căutarea divinului pierdut**.

Mircea Eliade s-a afirmat (prin opera sa fenomenologică, hermeneutică, istorică şi literară) ca un spirit al întregului şi un spirit pentru totalitate. Fiind un spirit creator, a fost obsedat de **geneze,** pe care le judecă din perspectiva totalităţii. Iar la începuturi se află simbolurile, arhetipurile, miturile magico-religioase.

O idee obsedantă în gândirea eliadiană este „descoperirea sacralităţii vieţii". Din această preocupare reiese că **sacrul** nu a dispărut din mentalul omului modern şi că omul nu este singur în univers. Este o idee pe care Eliade o intuia încă din anii '30 când vorbea despre necesitatea de **a cosmiza** cunoştinţele şi trăirile noastre (E. Simion, 1995, p. 149). **A cosmiza** înseamnă **a restabili legăturile primordiale ale omului, a regăsi „timpul cosmic", a redescoperi funcţia simbolului sacru. Sacrul** este un element al structurii conştiinţei „şi nu un moment al **istoriei** conştiinţei"; „experienţa sacrului este indisolubil legată de efortul făcut de om pentru a construi o lume care să aibă o semnificaţie" (M. Eliade, „Fragments d'un journal", I, 1973, p. 555). Căci lumea modernă pare a fi goală, pustie, omul modern are conştiinţa solitudinii sale totale. Or, efortul lui Eliade este de a dovedi că lumea nu este pustie şi că omul are o şansă de salvare dacă el ştie să valorifice **le cote spirituel** din Fiinţa sa. Aceasta înseamnă a regândi lumea şi a reface sensul totalităţii ei. Or, după cum am putut remarca din paginile anterioare, simbolul este un instrument care încearcă să restabilească sensul totalităţii lumii. Lumea este coerentă, nimic nu este întâmplător, lumea este plină de **semne**, lumea este periodic **recreată** şi aceasta este funcţia simbolurilor sacre: să dovedească faptul că viaţa se poate prelungi la infinit. Să ne întoarcem deci la descifrarea secretelor din mintea omului primitiv (Eliade preferă să-i spună: **omul primordial**) la **timpul întâmplărilor sacre** pentru a înţelege că nimic nu este fără rost şi fără semnificaţie şi că nimic nu este definitiv pierdut pentru om. Omul modern se poate regăsi în el însuşi, cu o nouă dimensiune existenţială.

Omul primordial credea **în realitatea sacrului**. Pentru el **sacrul** este, prin excelenţă, **real**; tot ceea ce participă la alcătuirea Fiinţei nu aparţine sferei **profanului** pentru că profanul n-a fost fundat, ontologic, de mit. Punctul de vedere al lui Eliade este că omul nu este o simplă şi goală **structură** şi că în lumea arhaică şi în lumea modernă funcţionează un scenariu mitico-ritual, îmbibat cu simboluri sacre, prin care se exprimă o realitate spirituală profundă. Antropolgia pe care vrea s-o fundamenteze

Eliade prevede posibilitatea de acces a omului modern la această „lume aurorală" şi posibilitatea lui de salvare prin experienţa sacrului. Aşadar, omul contemporan va fi constrâns să integreze cele două forme de cunoaştere - cea logică, raţională şi cunoaşterea simbolică -, să identifice prezenţa transcendenţei în experienţa umană, să decanteze din enorma masă a inconştientului (personal şi transpersonal) ceea ce este **transconştient**.

Lectorul operelor literare ale lui Eliade (de exemplu, „La ţigănci", „Noaptea de sânziene", „Pe strada Mântuleasa" etc.) trăieşte sentimentul rar că în noi şi dincolo de noi este o altă realitate, **un univers paralel în care trăiesc simbolurile**. Ştiinţa scriitorului este - după cum observă E. Simion (1995, p. 166) - de a strecura într-un text totdeauna limpede astfel de simboluri (magice sau sacre), care ajută spiritul nostru să vadă prin lucruri şi, în cele din urmă, să accepte sugestia că trăim într-un labirint de simboluri.

Jean Borella, în „Criza simbolismului religios" (1995), demonstrează că **sacrul** nu există pentru noi decât în forma simbolurilor şi că prin simboluri sacre omul poate atinge Transcendenţa, cea „care se prezentifică şi se face cunoscută tocmai în simboluri". J. Borella se întreabă: „A sesiza natura «simbolică» a unui enunţ religios nu înseamnă a înţelege că el spune şi **altceva** decât ceea ce pare a afirma la prima vedere? Că, după spusa lui Ricoeur, el vizează, prin intermediul unui sens prim, un sens secund?" (J. Borella, 1995, p. 16-17). Sacrul este „tocmai regatul semnelor simbolice". Chiar când credinţa religioasă vorbeşte despre o prezenţă „fizică a divinului, în cazul miracolului, de exemplu, sau în cel al euharistiei, şi miracolele sunt tot semne. Semnele sensibile ale Transcendenţei sunt simbolurile sacre. În lumina „principiului semantic" (cf. Borella, 1995, p. 304) simbolurile sacre se înalţă în realitatea lor ireductibilă la omenesc: ele ne ordonă să le înţelegem şi nimic nu ne poate scuti de această datorie. Experienţa simbolismului religios nu este o experienţă obişnuită şi nici o experienţă marginală. Este, în concepţia simbologului francez (Borella, 1995, p. 304-305), **experienţa centrală** a existenţei umane. El ne recomandă, în consecinţă, să renunţăm la a mai vedea în simbolismul sacru semnul unei alienări mintale, al unei nevroze colective; el nu este nici maladie psihică sau socială, nici absurditate logică. Va trebui să dăm cuvântul simbolismului sacru şi va trebui să-i ascultăm, oricât de ciudat ni se va părea discursul lui şi oricât de departe ne-ar duce.

Carl Gustav Jung a arătat că simbolul sacru este, prin execelenţă, **simbol viu**. Simbolul este viu doar atâta vreme cât este încărcat cu sens. O dată ce sensul a fost extras din el, simbolul moare. Simbolul viu conţine un factor inconştient esenţial; cu cât mai puternic se face simţită prezenţa acestui factor, cu atât mai general este efectul simbolului, căci el atinge o coardă similară în orice **psyché**.

În „**Man and his symbols**" (1964, p. 41-53) Jung arată că simbolurile apar spontan în vise care constituie principala sursă a cunoştinţelor sale despre simbolism. Dar simbolurile, după cum precizează Jung, nu apar exclusiv în vise. Ele apar în tot felul de manifestări psihice. Se pare chiar că obiectele inanimate cooperează cu inconştientul în aranjarea modelelor simbolice. Există numeroase istorii bine autentificate despre ceasuri care se opresc în momentul morţii: unul a fost pendula din palatul lui Frederick cel Mare de la Sans Souci, care s-a oprit când împăratul a murit. Alte exemple sunt acelea care se referă la oglinzi care se sparg sau la tablouri care

cad în momentul morţii. Acestea sunt ilustrări ale principiului sincronicităţii - al relaţiilor acazuale prin coincidenţe semnificative.

Jung (1964, p. 41-42) susţine că există multe simboluri, totuşi, care nu sunt individuale, ci **colective** prin natura şi origina lor. Ele apar mai ales ca **imagini sacre**, „reprezentări colective" emanând din visele şi fanteziile primitive. Nu există nici o diferenţă, în principiu, între creşterea organică şi creşterea psihică. Aşa cum o floare îşi produce fructul, aşa şi **psyche** îşi creează simbolurile.

Vasile Lovinescu este, poate, cel mai de seamă exponent al esoterismului românesc. Influenţat de ştiinţa sacră a lui René Guénon, strălucit cunoscător al tradiţiilor primordiale, al „pecetelor de taină", el pune în lucru **ştiinţa simbolurilor,** încrezându-se absolut în făgăduinţele lor, considerând-o aptă să înnoade începutul şi sfârşitul, materia şi spiritul, viaţa şi moartea într-o alternativă perpetuă. Simbologia lui este impresionantă prin caracterul ei de maximă generalitate. El tratează simbolurile universale şi eterne care pot fi **în acelaşi timp** mitice, sacre, magice, alchimice sau zodiacale. Cu greu putem descoperi în textele sale referiri speciale la simbolul sacru, ca simbol specific. Dacă totuşi vrem să desluşim simbolistica infinit de complexă a Divinităţii putem reţine că Dumnezeu „nu e altceva decât Unicitatea, fără de care multiplicitatea s-ar irosi instantaneu în Neant" (V. Lovinescu, 1994, p. 48). **Piatra filosofală** nu este nimic altceva decât perfecta exaltare a lui Dumnezeu. Sacralizarea vieţii de toate zilele constă în actualizarea firului Unicităţii în Multiplicitate. Omul are în el o trăsătură divină care este **libertatea**. Libertatea este un simbol sacru care exprimă asemănarea cu Dumnezeu. **Creaţia** are întotdeauna ceva divin pentru că este cea mai clară dovadă a libertăţii spiritului. (N. Berdiaev arăta că omul seamănă cu Dumnezeu - Creatorul în măsura în care poate fi şi el creator). Libertatea trebuie s-o avem de la cele mai mici gesturi, de la respiraţie până la marile întreprinderi corporale şi spirituale din cariera noastră umană. „În cele mai mici iniţiative trebuie să intre cu o intensă conştiinţă elementul de luciditate, de deliberare, de alegere, toate însumate în cuvântul libertate, reflexul, în viaţa şi lumea noastră, a totalei Autonomii Divine" (din „Jurnal alchimic", 1994, p. 179).

Dintre toate simbolurile sacre ale creştinităţii cel mai important, fundamental şi crucial este Iisus Hristos, **simbolul-rege**. Mulţi autori au văzut în Hristos sinteza simbolurilor fundamentale ale universului: cerul şi pământul, prin dubla sa natură dumnezeiască şi omenească; aerul şi focul, prin înălţarea lui şi prin coborârea lui în iad; mormântul şi învierea; Crucea, Cartea mesajului evanghelic, axa şi centrul lumii, Mielul de jertfă, Regele pantocrator, stăpân al universului, muntele lumii - Golgota, Scara mântuirii; toate simbolurile verticalităţii, luminii şi centrului (G. de Champeaux, S. Sterkx, 1966, p. 444-450). Arhitectura bisericilor - biserica simbolizând chipul şi locuinţa lui Hristos -, ca şi cea a lumii religioase reproduce la rându-i o sinteză de simboluri. **Eu sunt calea, adevărul şi viaţa**. Hristos are privilegiul unic de a pune semnul identităţii între mediator şi cei doi termeni care trebuie uniţi (J. Chevalier, A. Gheerbrant, voi. 2, 1995, p. 135). Hristos este persoană în care se găsesc sinergic („împreună şi deodată", cf. I. Mânzat, 1997) Omul şi Dumnezeu. Prin Hristos se demonstrează că omul are ceva divin în el, iar Dumnzeu trebuie să aibă ceva uman.

Salvador Dali, într-un studiu intitulat „Fecioara Mistică" (1951), adoptă perspectiva simbolistică. Este vorba de o suprapunere de tablouri, fiecare centrat pe celălalt:

Maica Fecioară, Hristos, pâinea (...): emblemă vegetală a seminţei vieţii, sămânţa hrănitoare, simbolul întregit de spicul de grâu în partea de jos a lucrării, iar sus, de oul legat printr-un fir de scoică, având la dreapta o rodie şi scoici nedesfăcute. În studiile sale pregătitoare găsim o Naştere a lui Hristos sub forma **grăunţei care germinează**, dislocând capul Fecioarei.

Grâul este un simbol al darului vieţii care nu poate fi decât un dar al zeilor, hrana esenţială şi primordială. J. Chevalier caută semnificaţia religioasă a spicului de grâu în acel sentiment al armoniei care se stabileşte între viaţa umană şi cea vegetală, supuse amândouă aceloraşi vicisitudini. Întoarse în pământ, boabele de grâu, cel mai frumos fruct din lume, conţin promisiunea altor spice.

Atunci când apostolul Ioan vesteşte slăvirea lui Hristos prin moarte, recurge la simbolul grăuntelui de grâu. Iar Hristos a răspuns: „Adevărat vă zic vouă, că dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri aduce multă roadă" (**Ioan**, 12, 23-25).

Grâul ca hrană fundamentală mai are şi înţelesul de **hrană a nemuririi**, ceea ce reprezintă un aspect al Marii Opere (alchimie). Spicul de grâu din misterele eleusine este un simbol al învierii. Grăuntele care moare şi apoi renaşte figurează iniţierea, noua renaştere întru starea primordială. Amintim doar că, după cum ne relatează L. Blaga, după credinţa ţăranilor români, dacă te uiţi mai de aproape la boabele de grâu, bagi de seamă că pe fiecare boabă e întipărită figura lui Hristos (grâul cristoforic). De tavanul bisericilor reformate din Transilvania atârnă câte o mare şi frumoasă cunună de spice de grâu copt.

Unul din cele mai complexe simboluri sacre este CRUCEA. De fapt, crucea este **principalul simbol al religiei creştine** reprezentând jertfa de răscumpărare pentru noi a lui Iisus Hristos şi în întreaga viaţă a acestuia.

André Nataf (1995, p. 69-70) menţionează că chiar înainte de naşterea creştinismului crucea a fost un simbol primordial. Crucea înseamnă viaţa. Axa ordonatelor, partea de sus reprezintă transcendenţa, iar partea de jos inconştientul. A-l elucida pe cel din urmă luminându-l prin partea de sus are drept efect deschiderea Fiinţei spre univers (a-i da acesteia axa absciselor care, împreună cu cealaltă axă, se constituie într-un întreg) şi permisiunea ca Fiinţa să prindă rădăcini în centrul crucii. Joncţiunea celor două axe este o „coincidenţă tulburătoare".

René Guénon în „Le Symbolisme de la Croix" (1931) arată că întreaga manifestare este o ţesătură de planuri orizontale şi verticale care îşi corespund între ele, realitate reprezentată de simbolul totalizant al crucii. Guénon se referă şi la crucea cu trei dimensiuni ca Scară a Cerului, identică cu Vortexul Sferic Universal.

Luc Benoist (1995, p. 61-62) ne explică crucea ca simbol geometric. Cele două linii perpendiculare trasate de diametrul unui cerc sau de axele unui pătrat formează o cruce, simbolul geometric cel mai general. În toate tradiţiile crucea reprezintă Omul universal identificat cu Adam Qadmon şi cu Androginul primordial. În planul orizontal crucea reprezintă extinderea omului în toate direcţiile individualităţii sale. În sensul vertical ea leagă treptele ierarhice ale stadiilor superioare spre care poate el să tindă.

Jean Borella (1995, p. 7) analizează simbolul crucii din care desprinde semnificantul, sensul şi referentul. Semnificantul este intersectarea ortogonală a două seg-

mente de dreaptă; sensul este ideea conjuncţiei a două elemente sau două ordine diferite: referentul particular poate fi jertfa hristică.

În concepţia lui Jung simbolismul crucii impune o oarecare amplificare. Crucea indică punctele cardinale ale mandalei, ea este **simbolul creştin al totalităţii**, reprezentând reconcilierea contrariilor prin suferinţă, comemorarea individuării lui Hristos şi a răscumpărării întru Domnul. Crucea simbolizează calea prin care te supui destinului personal de fiinţă omenească - pentru creştin, dar şi pentru alchimist. După cum ne învaţă Jung, a te supune dezacordului fundamental propriu naturii umane înseamă să accepţi faptul că sufletul este dezbinat. Alchimia susţine că tensiunea aceasta este cvadruplă, alcătuind o cruce reprezentând cele patru elemente antagoniste. Cuaternitatea este cea mai simplă formă sub care poate fi privită o astfel de opoziţie totală. **Crucea** - ca formă de suferinţă - exprimă realitatea psihică şi, ca atare, **a-ţi purta crucea** este un simbol adecvat pentru totalitatea şi pătimirea pe care alchimistul le desluşea în lucrarea sa. Cruciatul singuratic este ostaşul creştin mărşăluind parcă spre luptă. Are un ţel, un destin, pe care trebuie, vrând-nevrând, să-l împlinească. Este imaginea a ceea ce avea să devină Jung ca om şi creştin. **Cavalerul Mesei Rotunde** este încă viu în inconştientul său, punându-i la dispoziţie, din trecut, o cale pe care să înainteze, îndepărtându-se de figura muribundă a lui Freud - **funcţionarul vamal cel jignit**. Există însă un trecut şi un viitor (crucea roşie a cruciatului, în faţă şi în spate) puse în evidenţă de simbolul creştin al totalităţii şi al mântuirii.

Mircea Eliade (1991, vol. 2, p. 367), referindu-se la Arborele Lumii ca simbol arhaic şi universal, arată că crucea care este făcută din lemnul Arborelui binelui şi răului este identificată sau se substituie Arborelui Cosmic; crucea este descrisă ca un arbore care „urcă de pe pământ în cer", copac veşnic care „stă în mijlocul cerului şi al pământului, sprijină cu tărie Universul", „arborele vieţii plantat pe Golgota". Numeroase texte patristice compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau un munte, expresii caracteristice pentru „Centrul Lumii". Este dovada că imaginea Centrului se impunea firesc imaginaţiei creştine. Desigur, imaginea Crucii ca Arbore al binelui şi răului şi Arbore Cosmic îşi are originea în tradiţiile biblice. Dar prin Cruce simbolizând Centrul se operează comunicarea cu cerul şi, în acelaşi timp, întregul univers este „salvat". Or, noţiunea **mântuirii** nu face decât să reia şi să completeze noţiunile de **înnoire perpetuă** şi de **regenerare cosmică**, de **fecunditate** uiversală şi de **sacralitate**, de **realitate absolută** şi în cele din urmă de **nemurire**, toate fiind noţiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii (M. Eliade, „Imagini şi simboluri", 1993).

Alte teme arhaice s-au integrat treptat în simbolismul Crucificăriii. Deoarece Hristos a fost răstignit în Centrul Lumii, acolo unde a fost creat şi înmormântat Adam, sângele hristic curgând pe „creştetul lui Adam", l-a botezat şi l-a răscumpărat de păcat. Şi întrucât sângele Mântuitorului a răscumpărat păcatul originar, Crucea devine izvorul tainelor care au fost simbolizate prin uleiul de măslin, grâul,viţa de vie, cărora li se asociază plantele de leac.

V. Lovinescu (1994, p. 58) descrie **Crucea cu trei dimensiuni**, o schemă geometrică foarte riguroasă: mai întâi axul vertical care uneşte Adâncurile cu Înălţimile, depăşindu-le prin epuizare; strângerea în punctul de intersecţie, a tuturor senzaţiilor, pe planul de reflexiune, de incidenţă, pe care-l formează crucea orizontală a elementelor.

Înrudite cu simbolul crucii sunt **hrisma** şi **svastika**. Hrisma este un simbol important al Bisericii primitive şi se prezintă sub două forme: prima este alcătuită din literele I şi X (iniţialele greceşti ale numelui Iisus Hristos); a doua, căreia i se spune şi **hrismă constantiniană**, este formată din literele X şi P, primele două litere ale cuvântului Hristos, în greacă. Prima figură, înscrisă într-un cerc, este o roată cu şase spiţe (uneori cu opt, prin adăugarea unui diametru orizontal). Este un simbol cosmic şi unul solar. Potrivit liturghiei catolice, Hristos este **sol invictus** (soarele neînvins). A doua se deosebeşte doar prin adăugarea buclei de la litera P, despre care R. Guénon spune că reprezenta soarele înălţat în creştetul axei lumii sau „urechea acului", „poarta cea strâmtă" sau „poarta soarelui", „ieşirea cosmosului", **rodul izbăvirii prin Hristos**.

Svastika provine din sanscrită şi înseamnă **crucea frântă** sau **încrucişarea mâinilor pe piept**. Simbolul religios complex, frecvent în India antică, este răspândit într-o largă arie geografică, aproape universală, în aceeaşi formă de **cruce** frântă, părând să reprezinte schematic **roata timpului** Kālacakra şi deopotrivă fie crucea solară, fie orizontul circular cu cele patru puncte cardinale. Ca simbol hinduist svastika înseamnă binefacere şi bunăstare. În India antică era purtat adesea ca amuletă. Era de asemenea un simbol arhaic solar, sugerând (ca şi **roata** indiană cu 12 spiţe) diviziunile zodiacului. Acelaşi simbol, reluat de budism, sugerează „roata legii" sau **dharma**. În India, după cum ne informează *Victor Kernbach (1995, p. 595)*, svastika apare prima dată în sec. III. î. Hr. pe un monument budist de la Amaravati. Simbolul este însă mai vechi, probabil originar din Sumer (3500 î. Hr.), dar este atestat şi în Elam (3000 î. Hr), apoi în Egipt şi în bazinul mediteranean. În Europa se pare că răspândirea a pornit din Creta (cca 2000 î. Hr.), iar în Hellada a fost folosită ca semn ornamental în sec. VIII î. Hr. pe diverse produse de ceramică. Mult mai târziu, semnul se regăseşte în runele scandinave (pe săbii norvegiene) şi germanice (pe vârfuri de lănci gotice). În China către sec. VII svastika (o cruce frântă înscrisă într-un cerc, ca o **mandala**) este socotit oficial un simbol solar.

Compararea diferitelor variante întreprinsă de R. Berthelot conduce la concluzia că semnificaţia de bază a svasticii a fost pretutindeni, la origine, „crucea frântă a indienilor, care a simbolizat... cursa circulară a soarelui în jurul încrucişării celor patru puncte cardinale, deci ea pare legată de una din cele mai vechi forme ale ideii ciclului astronomic" (R. Bertholet, **L'Astrobiologie et la pensée de l'Asie**, V, în „Revue de Métaphysique et de la Morale", Paris, an. 41, nr. 4, oct. 1934, p. 513).

J. Chevalier şi A. Gheerbrant (1995, vol. 3, pag. 284-285) menţionează că oricare i-ar fi complexitatea simbolică, svastika indică limpede, prin însuşi grafismul ei, o mişcare de rotaţie în jurul unui centru nemişcat, care poate fi **Eul**. Este deci un simbol în acţiune, de manifestare, de ciclu şi de regenerare perpetuă. Acesta este sensul care a însoţit întotdeauna imaginea salvatorilor omenirii: pe Hristos, de la catacombele Occidentului medieval la nestorianismul stepelor; „Hriştii romanici sunt adesea concepuţi în jurul unei spirale sau a unei svastici; aceste figuri **ritmează** atitudinea, organizează gesturile, faldurile hainelor. Astfel este reintrodus vechiul simbol al **vârtejului creator**, în jurul căruia se etajează ierarhiile create care emană din el" (G. de Champeaux, S. Sterckx, 1966, p. 25).

Simbolistica numerelor ne poate ajuta la o mai bună înţelegere a sensului de putere totalizantă a acestui însemn. Svastika este alcătuită dintr-o cruce ale cărei braţe sunt cvadruple, ca în orientările vectoriale, care definesc un sens giratoriu, trimiţând apoi către centru. Valoarea sa numerică este deci de patru ori patru, adică şaisprezece. Este **dezvoltarea puterii Universului**. Fiind dezvoltare a universului creat se asociază cu marile personalităţi sau forţe sacre, creatoare sau mântuitoare. Ca dezvoltare a unei realităţi omeneşti va exprima puterea laică, ceea ce explică atributele sale istorice, de la Carol cel Mare la A. Hitler. Aici intervine sensul giraţiei sale, fie că este vorba de sensul direct, astronomic, cosmic, şi deci legat de transcendent (svastika lui Carol cel Mare), sau de sensul invers, cel al acelor ceasornicului care vrea să introducă infinitul şi sacrul în temporal şi profan (svastika hitleristă). R. Guénon (1931) interpretează aceste sensuri opuse ca **o rotaţie a lumii văzută de la unul la altul din poli**; polii lui Guénon sunt omul şi polul ceresc.

Louis Pauwels şi Jacques Bergier (1994, p. 260) arată că urma cea mai veche a semnului **svastika** ar fi fost descoperită în Transilvania şi ar data de la sfârşitul epocii pietrei şlefuite. O regăsim pe sute de fuse de tors lâna datând din sec. XIV dinainte de Hristos şi printre vestigiile Troiei. Este un simbol exclusiv arian. În 1891 Ernest Krauss atrage atenţia publicului german asupra acestui fapt. Guido List, în 1908, descrie svastika în lucrările de vulgarizare ca pe un simbol al purităţii sângelui, dublat de un semn de cunoaştere esoterică. La curtea Rusiei crucea încârligată este introdusă de ţarina Alexandra Teodorovna. Să fi fost sub influenţa medium-ului Badmaiev, personaj bizar format la Lhassa şi care a stabilit mai apoi numeroase legături cu Tibetul? Or, Tibetul este una din regiunile lumii unde svastika este foarte răspândită.

Botezul este act ritual de purificare în cadrul unor iniţieri religioase. În creştinism este considerat ca una din cele şapte taine ale Bisericii. Ritualul constă în stropirea cu apă sfinţită sau în imersiune şi se oficiază în vederea primirii unei persoane printre credincioşi (în pruncie la ortodocşi, la majorat (catolici, reformaţi), dar şi la vârsta adultă (baptişti). V. Kernbach (1995, p. 89-90) ne atrage atenţia că deşi este răspândit în creştinism, botezul nu este specific numai acestei religii. Credincioşii zeiţei Isis şi ai zeului Nithras erau iniţiaţi prin apa izvoarelor (**per lavracum**); fidelii erau botezaţi de asemenea în cadrul cultului unor divinităţi din Asia Mică (**Kybele**) şi mai ales în cursul iniţierii în unele mistere (Misterele Eleusine). *R. Guénon (1995, p. 149)* arată că în creştinism „a doua naştere" sau regenerarea psihică este reprezentată foarte clar prin botez. El redă următorul pasaj din Biblie: „De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă împărăţia lui Dumnezeu... Adevărat, adevărat zic ţie, de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu... Nu te mira că ţi-am zis: Trebuie să vă naşteţi de sus" (Ioan, III, 3-7). Guénon mai adaugă că **apa** este simbolizată în multe tradiţii ca **mediul originar al fiinţelor**. Analizând simbolismul apei, el arată că într-un sens superior şi prin transpoziţie apa este Posibilitatea Universală în sine; cel care se naşte „din apă" devine „fiul Fecioarei, deci frate **adoptiv al lui Hristos şi comoştenitor al Împărăţiei lui Dumnezeu**". Pe de altă parte, el observă că „duhul" din textul citat este acel Ruahh ebraic (asociat aici cu apa ca principiu complementar, ca la începutul Genezei) şi că el desemnează, în acelaşi timp, aerul şi astfel vom regăsi ideea purificării prin elemente.

V. Kernbach (1995, p. 89-90) ne explică botezul creştin ca **simbol al renaşterii din ape şi din spirit** care se compune din trei faze: **catehizarea** - prin comunicarea esenţială a doctrinei creştine, ca legământ bilateral; **abluţiunea** - prin botezul cu apă, în scopul purificării, deopotrivă concret fizice şi simbolic spirituale, ca o geneză din apele primordiale; **punerea mâinilor** oficiantului, ca act simbolic de taumaturgie, dar şi ca gest ritual al confirmării botezului, adică al confirmării relaţiei ce se stabileşte între botezat şi divinitate, prin aceasta simbolizându-se şi transmiterea harului Sfântului Duh, deci, **consacrare**.

Orice botez creştin se oficiază de către preot, în numele Sfintei Treimi. Prin botez se anulează păcatul originar, se absolvă păcatele şi se face baia renaşterii şi vieţii veşnice. Botezul în apă provine, ca ritual, de la Sf. Ioan Botezătorul, care l-a botezat pe Iisus în apa Iordanului. Botezul este şi un act de exorcism şi adesea a fost echivalat cu **iluminarea**.

Sfânta Treime îl simbolizează pe Dumnezeu în trei persoane: Tatăl, Fiul şi Sf. Duh. Cele trei persoane nu se deosebesc între ele decât ca relaţii opuse şi nu prin esenţa lor; acestora li se atribuie **puterea** (Tatăl), **inteligenţa** (Logosul) şi **dragostea** (Sf. Duh).

Simbolurile Treimii creştine sunt diverse: triunghiul echilateral; trifoiul; un ansamblu cuprinzând un tron (puterea), o carte (cunoaşterea) un porumbel (dragostea); o cruce cu Tatăl în partea de sus, Fiul la mijloc şi porumbelul Sfântului Duh la bază; trei cercuri care se intersectează semnificând comuna lor infinitate; un grup de trei îngeri, de staturi egale, amintind de vedenia lui Avraam sub stejarul din Namvri. J. Chevalier şi A. Gheerbrant (1995, vol. 3, p. 372) arată că în toate tradiţiile religioase şi aproape toate sistemele filosofice (mai ales la Hegel) întâlnim ansambluri ternare, triade care corespund unor forţe primordiale ipostaziate sau unor chipuri ale zeului suprem. Deşi raporturile dintre diferitele componente ale acestor triade nu sunt întotdeauna uşor de desluşit, se pare că ele nu au fost totuşi concepute după un model atât de ferm şi de precis ca Sf. Treime creştină. Dar dacă teoria opoziţiei relative ne îngăduie să depăşim contradicţia logică, ea nu spulberă deloc misterul.

Carl Gustav Jung în „Psychologie et Réligion" (Paris, Buchet-Chastel, 1960, p. 90-110) subliniază că dogma Trinităţii nu se confundă cu simbolul inconştient al lui Dumnezeu, care este cel al cvaternităţii exprimând totodată divinul şi realizarea Sinelui, adică a fiinţei umane ajunsă la capătul procesului de **individuare**. Jung a încercat să descifreze semnificaţia psihologică a lui Dumnezeu în trei persoane, Tată, Fiu şi Spirit. Nu poate fi înţeleasă această dogmă decât ca fiind proiectarea în Fiinţă a celor trei etape prin care trebuie să treacă necondiţionat orice om. **Persoana Tatălui** corespunde primului stadiu de nediferenţiere, în care individul se identifică cu grupul lui social sau cu familia lui, dacă este vorba de un copil. Urmează o perioadă de eliberare în timpul căreia omul, respingând autoritatea paternă şi eliberat de afecţiunea maternă, porneşte la cucerirea propriei sale personalităţi. Acestui stadiu de eliberare şi de afirmare îi corespunde **persoana Fiului.** Într-o a treia etapă - după cum arată Jung - omul trebuie să depăşească această opunere şi afirmare personală. Constatând că independenţa lui nu este mai absolută decât celelalte valori ale vieţii şi că nu are un sens real decât dacă el acceptă să se supună în mod liber realităţii care îl depăşeşte, îşi îndreaptă conştient viaţa spre o întoarcere la acel **tot** din care a ieşit,

nu din neputinţă copilărească, ci ca **adult liber**. Această a treia etapă care reuneşte, în interpretarea lui Jung, experienţa celor două etape precedente se află sub **semnul Spiritului (Duhului)**, care constituie legătura dintre Tată şi Fiu. Această dogmă a Sf. Treimi devine astfel **realitatea psihică a procesului de individuare**. Funcţia dogmei constă în transpunerea la nivel metafizic a unei realităţi psihice subiective. Dumnezeu este astfel readus la o imagine ideală pe care omul şi-o formează despre el însuşi şi pe care o proiectează în ordinea metafizică.

Adrian Miroiu (1993, p. 142) ne explică ideea de **perihoreză**, împrumutată din teologia dogmatică creştină. Perihoreza este un anumit mod de existenţă a persoanelor care alcătuiesc Sfânta Treime. Iată cum se exprimă Ioan Damaschin („**Dogmatica**", I, 14, Bucureşti, 1943, p. 73): „Ipostasurile locuiesc şi stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate şi nedespărţite unele de altele şi au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl şi în Duhul, Duhul în Tatăl şi Fiul, iar Tatăl în Fiul şi Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece". Ideea este deci că, pe de o parte, persoanele divine locuiesc fiecare în alta, ele se **înconjoară reciproc**, fiecare este întreagă **în** cealaltă; pe de altă parte, ele rămân ca persoane distincte. A. Miroiu precizează că ceea ce urmăreşte dogma perihorezei este să armonizeze două susţineri: a) unitatea dumnezeirii; b) trinitatea ei. Între cele trei persoane relaţia este de timp **sinergic**: nu se confundă, dar există „împreună şi deodată" şi „unele prin altele, nu unele după altele" (conform principiilor psihologiei sinergetice, I. Mânzat, 1997).

Să nu părăsim simbolurile sacre ale religiei creştine. Ideea oului cosmic ca germen al manifestării (la indieni, egipteni, chinezi) a fost transformată genial de către Brâncuşi într-o nemuritoare operă de artă pe care el a intitulat-o „Geneza". Oul devine un simbol sacru în cosmogoniile dogonilor şi ale bambaraşilor. După cum remarcă Germaine Dieterlen (1951), oul cosmic pentru **bambara** este Spiritul. El este Spiritul prim, produs în centru; vibraţiei sonore prin răsucirea acesteia. În unele morminte din Beoţia, ca simboluri ale naşterii şi învierii, s-au găsit ouă aşezate în mâinile lui Dionysos. Şi astăzi încă **oul pascal** (oul roşu) este un simbol al Învierii lui Hristos şi al renaşterii primăvăratice a naturii. El ilustrează mitul creaţiei periodice. Oul simbolizează renaşterea şi repetiţia; dar este la fel de limpede că, potrivit textelor vechi, oul este la origine un germene sau o realitate primordială. Ouă din lut descoperite în morminte din Rusia şi Suedia au fost interpretate ca embleme ale nemuririi şi ca simboluri al învierii.

Cerul este simbolul care revelează transcendenţa, forţa şi sacralitatea. M. Eliade (1993, p. 87) ne arată că cea mai populară rugăciune a lumii este adresată „Tatălui nostru care eşti în Ceruri". S-ar putea şi ca cea mai veche rugăciune să se fi adresat tot unui Părinte celest.

Expresia „simpla contemplare a bolţii cereşti" are un înţeles cu totul deosebit dacă o raportăm la omul primitiv, care era deschis miracolelor cotidiene cu o intensitate pe care cu greu ne-o putem închipui noi cu „ochii minţii" omului modern. O astfel de intensă, uimitoare contemplaţie echivalează cu o revelaţie. Cerul se revelează aşa cum este el în realitate: infinit, transcendent. Bolta uranică este cu totul altceva decât puţinătatea omului şi a spaţiului său vital. Simbolul transcendenţei este, după Eliade,

dedus din simpla luare la cunoştinţă a înălţimii infinite. „Înaltul" devine în chip firesc un atribut al divinităţii. Regiunile superioare, inaccesibile omului, zonele siderale dobândesc prestigiile divine ale transcendentului, ale realităţii absolute, ale perenităţii. În Cer locuiesc Zeii, acolo pătrund unii privilegiaţi prin rituri de ascensiune celestă, acolo se înalţă, în multe religii, sufletele celor morţi. Cerul simbolizează transcendenţa, forţa, imutabilitatea prin simpla lui existenţă. Cerul **este** pentru că este înalt, infinit, etern, puternic.

Iacob visează o scară al cărei vârf atinge cerul, „iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea" (Facerea, 28, 12). Scara sfântă este cea care leagă pământul de cer. Toate viziunile şi toate extazele mistice cuprind - după observaţiile lui M. Eliade (1992, p. 112) - o **urcare la Cer**. Sf. Pavel a fost şi el răpit până în al treilea cer. În orice religie s-ar afla, ascensiunile, urcările pe munţi sau pe scări, zborurile în văzduh semnifică întotdeauna transcenderea condiţiei umane şi pătrunderea în niveluri cosmice superioare (cosmizarea).

Paradisul sau **Raiul** este imaginat ca o grădină care se află în Cer. Operele de artă şi visele din somn ca şi cele din trezie, spontane sau provocate de droguri, sunt pline de reprezentări inspirate de ceea ce M. Eliade numeşte „nostalgia Paradisului". Aceasta este dorinţa omului de a se afla mereu în inima lumii realităţii şi dorinţa de a depăşi în chip firesc condiţia omenească şi de a regăsi condiţia divină; un creştin ar spune: condiţia dinaintea căderii în păcat. Un vraci modern, privind spre viitor mai curând decât spre trecut, ar zice: condiţia supraumană.

Paradisul este **paradēsha** sanscrit, regiune supremă, **Pardes**-ul chaldean. Este, cu izvorul său central şi cele patru fluvii care curg în cele patru direcţii, centrul spiritual dintâi, originea oricărei tradiţii. Munţii sunt tot în număr de patru: Uhud, Sinai, Liban, Hasid. Raiul este, de asemenea, în chip universal, un simbol al sălaşului nemuririi. Este centrul imuabil, inima lumii, punctul de comunicare între Cer şi Pământ. Raiul este de asemenea reprezentat ca bucurându-se de o primăvară şi o lumină veşnică. Muzica minunată, îngerii, aleşii, dealurile, copacii, păsările, toate tind a crea o melodie universală.

J. Chevalier şi A. Gheerbrant (1995, vol.3, p. 20) se referă mai puţin la locuri şi mai mult la stări. Întoarcerea la starea edenică este aşteptarea unei stări cerebrale, punct de plecare a ascensiunii spirituale de-a lungul axei pământ-cer. De altfel, cerurile sunt, adesea, multiple şi ierarhizate pentru a simboliza o ierarhie de stări la care se ajunge succesiv. Centrul lumii coprespunde cu **Brahmaloka**, aflat în centrul fiinţei, starea de nemurire virtuală. Aşa cum grădina paradisiacă este populată cu arbori, plante şi ape vii, tot aşa înaltele cunoştinţe şi darurile întrupate de intelect şi de suflet sunt grădina clarei percepţii interioare.

În opoziţie cu simbolul Raiului este **simbolul Infernului sau al Iadului.** După victoria Olimpienilor asupra Titanilor, universul a fost împărţit între cei trei fii pe care Cronos i-a avut cu Rhea: lui Zeus i-a revenit cerul, lui Poseidon Marea, iar lui Hades **lumea subpământeană, Infernul sau Tartarul**. Trăsăturile sunt pretutindeni aceleaşi: loc invizibil, din care veşnic nu se poate scăpa, rătăcit în frig şi negură, bântuit de monştri şi demoni care îi schingiuiesc pe morţi.

Paul Diel (1966, p. 40) interpretează infernul din perspectiva analizei psihologice: fiecare funcţie psihică este reprezentată printr-o figură personificată, iar miş-

carea intrapsihică de sublimare sau de corupere este exprimată prin interacţiunea acestor personaje semnificative. Spiritul este numit Zeus; armonia dorinţelor, Apollo; inspiraţia intuitivă, Pallas Atena; refularea, Hades; elanul evolutiv (dorinţa esenţială) este reprezentată de erou, iar situaţia conflictuală a psihismului de lupta împotriva monştrilor regresiei. Potrivit concepţiei lui Paul Diel, Infernul reprezintă starea psihismului care a pierdut lupta cu monştrii, fie încercând să-i refuleze în inconştient, fie acceptând să se identifice cu ei, printr-un declin conştient.

În tradiţia creştină, cuplul lumină-întuneric va simboliza cele două elemente opuse - Raiul şi Infernul. Dacă lumina simbolizează viaţa şi pe Dumnezeu, atunci infernul înseamnă absenţă a lui Dumnezeu şi a vieţii. Esenţa intimă a infernului este însuşi păcatul capital, în care cei osândiţi sunt morţi. Înseamnă pierderea lui Dumnezeu şi, cum nimic altceva nu poate da speranţe sufletului despărţit de corp şi de realităţile sensibile ale defunctului, asta este totuna cu nefericirea absolută, cu lipsa esenţială, cu **chinul misterios şi de nepătruns**. Înseamnă eşecul total, definitiv, ireparabil al unei existenţe umane.

Icoana este imaginea divină, pictată, sculptată, desenată, mozaicată etc. Icoana este înainte de toate **reprezentare** - în limitele inerente incapacităţii fundamentale de a traduce adecvat divinul - a realităţii transcendente şi suport al meditaţiei: ea tinde să fixeze mintea asupra imaginii care, la rândul ei, o trimite mai departe, concentrând-o asupra Realităţii pe care o simbolizează.

J. Chevalier şi A. Gheerbrant (1995, voi. 2, p. 139) arată că icoana nu este un scop în sine, dar este întotdeauna un mijloc. Este „o fereastră deschisă între cer şi pământ, dar în ambele sensuri". Fondul aurit al icoanei bizantine ca şi aurăriile care împodobesc chipul lui Buddha sunt lumina Transfigurării. Fixate, aşa cum le găsim în Grecia, pe iconostas, icoanele se află la limita dintre lumea senzorială şi lumea spirituală: ele sunt reflectarea celei de-a doua în prima, dar şi calea de acces de la prima la a doua.

Dumitru Stăniloae scrie un splendid studiu-eseu intitulat sugestiv „Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască" (în „Ortodoxia", nr. 1, 1982) în care se referă la icoană ca **simbol** ce presupune un „prototip", care „nu face parte din planul experienţei naturale a închinătorului, ci din planul transcendent naturii sesizate", dar care „ne ajută să transcendem finitul chipului spre infinitatea lui Dumnezeu" (p. 17, 19). Fiind o mărturie simbolică a prezenţei transcendentului, fiind o „doxologie coloristică" sau o „evanghelie vizuală", pentru a zice astfel după Evdochimov, spre deosebire de idol (şi de idolatrizare) icoana nu presupune indentitatea ontologică dintre semn şi semnificat. Cu aceleaşi proprietăţi ca „obiectul", „asemănătoare obiectului", icoana (ca semn iconic) ar ţine încă de o mentalitate naivă (U. Eco, **Tratat de semiotică generală**, 1982, p. 254).

Gh. Vlăduţescu (1995, p. 147-148) ne aduce la cunoştinţă faptul că patriarhul Germanos al Constantinopolului (715-730), distingând între **cultul absolut**, îndreptat nemijlocit către Dumnezeu, şi **cultul relativ**, îl asimila pe al doilea cu acela al imaginilor, prin nimic discordante cu primul, presupunând simbolica icoanei şi întemeindu-se pe ea. Numai când trece în condiţie de sine, când îşi pierde simbolismul, icoana cade (şi ne duce cu ea) în idolatrie. Altminteri, precum simbolul, şi icoana este sugestie, legătură, transcendenţă.

Din noianul de simboluri sacre ne vom mai referi doar la câteva, şi anume la mătănii, lumânare, tămâie.

Mătăniile sunt şiragurile de perle înşirate pe un fir despre care vorbeşte **Bhagavad Gita** (7,7), firul reprezentând **Atma** pe care sunt înşirate toate lucrurile, respectiv toate lumile, toate stările în manifestarea lor. **Atma** (Spiritul universal) leagă lumile acestea între ele; el este în acelaşi timp şi cel care le **insuflă** viaţa. *R. Guénon (1962)* subliniază în legătură cu acest simbol că formula rostită pentru fiecare mătanie din şirag trebuie să fie legată în principiu de ritmul de respiraţie. Cele 99 de mătănii ale rozariului musulman, număr ciclic, se referă la Numele sfinte. Cea de-a o suta mătanie **non-manifestată**, absentă din şirag, reprezintă întoarcerea multiplului la **Unu** şi a realităţii manifestate la **Principiu** (J. Chevalier, A. Gheerbrant, 1995, vol. 2, p. 288-289). Observaţii de acelaşi gen ar putea fi aplicate bineînţeles şi la mătăniile creştine care alcătuiesc un şirag format din 60 de boabe (10 x 5) + 5 + 1 + 3 + 1).

R. Guénon (1962) arată că incantaţia repetată posedă „în toate tradiţiile propria sa valoare şi semnificaţie, independent de simbolismul obiectului care îi serveşte de suport mnemotehnic.

Lumânarea simbolizează lumina. Fitilul face să se topească ceara şi astfel ceara ţine de foc: de aici, legătura cu spiritul şi materia. René Metz (1954, p. 198-200) menţionează că în vechile tradiţii, fecioara trebuia să ţină în fiecare mână câte o lumânare aprinsă. Lumânarea este un fel de revers al simbolului de suflet şi nemurire în numeroase rituri religioase, cum ar fi în creştinism făclia de Paşti sau lumânarea de lângă sicriu, la înmormântarea papilor. Guillaume Durand desprinde, în secolul XIII, şi un alt simbol, potrivit căruia faptul de a purta lumânări voia să însemne că fecioarele doresc să fie asemenea luminii care-i luminează pe oameni (apud. J. Chevalier, A. Gheerbrant, 1995, vol. 2, p. 242). Simbolismul luminii a jucat întotdeauna un rol important în gândirea creştină.

Papa Paul al VI-lea, cu prilejul primirii în audienţă a unor călugăriţe, spunea: „Lumânarea simbolizează izvorul dintâi şi curat de lumină... Prin verticalitatea şi blândeţea ei, ea este întruchiparea nevinovăţiei şi purităţii. Arzând şi luminând, ea exprimă o viaţă închinată iubirii unice, fierbinţi, depline... În sfârşit, lumânarea este hărăzită să se topească în tăcere, aşa cum viaţa voastră se topeşte în drama, de neocolit, a inimii voastre consacrate, în jertfă, ca jertfa lui Hristos pe cruce" (J. Chevalier, A. Gheerbrant, op. cit., p. 242-243).

Simbolismul lumânării este legat de cel al flăcării. În flacăra unei lumânări toate puterile naturii sunt active, spunea Novalis. Ceara, fitilul, focul, aerul care se reunesc în flacăra arzândă, mişcătoare şi colorată sunt **sinteza tuturor elementelor fundamentale** ale naturii. Dar aceste elemente sunt individualizate în acea flacără unică. Lumânarea aprinsă poate simboliza procesul individuării (C. G. Jung), la capătul vieţii cosmice şi individuale care se concentrează în Sine. Simbol al vieţii ascendente (G. Bachelard) lumânarea este inima aniversărilor. Lumânările aprinse la capătâiul celui decedat simbolizează lumina sufletului cu puterea sa ascensorială, puritatea flăcării spirituale care urcă spre cer, perenitatea vieţii personale ajunse la zenit.

Tămâia are un simbolism similar cu cel al fumului, al parfumului şi al răşinilor folosite pentru prepararea ei. Arborii din care se obţin au fost socotiţi uneori **simboluri ale lui Hristos** (J. Chevalier, A. Gheerbrant, 1995, vol. 3, p. 343-344). Tămâia are rolul de a înălţa rugăciunea spre Cer şi este, în sensul acesta, o emblemă pentru cel care împlineşte o funcţie sacerdotală. Aşa se explică faptul că unul din Regii Magi îi dăruieşte tămâie pruncului Iisus. Obiceiul universal al tămâierii are pretutindeni aceeaşi valoare simbolică: leagă pe om de divinitate, uneşte finitul şi infinitul, muritorul

şi cel nemuritor. Expresia **a dispărea ca fumul** are, deci, mai degrabă o semnificaţie pozitivă decât una negativă.

R. Guénon (1995) arată că în ritualurile hinduse tămâia (**dhupa**) este legată de elementul **aer,** despre care se spune că ar reprezenta percepţia conştiinţei. Dacă fumul de tămâie este folosit la modul artificial în experienţele yoginilor, în schimb arderea bastonaşului ca atare serveşte mai degrabă în metodele budiste de meditaţie, la măsurarea timpului. În America Centrală, tămâia aparţine aceluiaşi simbolism ca sângele, seva, sperma şi ploaia. Fumul de tămâie, ca şi norul, izvorăşte din spiritul sfânt. **Nor şi fum** sunt două cuvinte înrudite în limbile din această zonă geografică.

Simbolul sacru este etern prezent în psihismul şi spiritul omului, este calea comunicării omului cu divinitatea, este totodată dorinţa şi speranţa recăpătării divinului pierdut.

CAPITOLUL VI

RELAŢIA DINTRE PSIHOLOGIE ŞI RELIGIE ÎN CONCEPŢIA LUI CARL GUSTAV JUNG

1. GNOSTICISM ŞI CREŞTINISM

Întrucât Carl Gustav Jung (1875-1961) ne avertizează, în scrierile sale consacrate psihologiei religiei, că nu vom putea înţelege deplin psihologia credinţei creştine fără descifrarea **gnosticismului**, este necesar să ne referim mai întâi la relaţia dintre gnosticism şi creştinism .

GNOSTICISMUL (gr. **gnostikos** - care cunoaşte) este un ansamblu de doctrine filosofico-religioase, influente în secolele I şi II d. Hr. Plecând de la o anumită opoziţie între **gnosis** - cunoaştere şi **pistis** - credinţă, gnosticii au încercat o completare a credinţei religioase prin „cunoaştere" de natură mistică („iniţiere în misterii" - R. Steiner, 1902). Se distinge între un gnosticism **creştin** şi un gnosticism **păgân** sau eretic, care a cultivat o doctrină eclectică, prin îmbinarea unor elemente ale religiilor orientale cu idei ale filosofiei platonice, stoice şi pitagoreice. Gnosticismul a fost respins ca eretic de către biserica creştină oficială.

Epistolele Sf. Pavel fac aluzie la **gnosă**. Textele gnostice (care au circulat între secolele I şi IV d. Hr.) au fost sistematic distruse, astfel încât nu le cunoaştem decât prin intermediul atacurilor adversarilor lor, Sfinţii Părinţi ai Bisericii („patres ecclesiae": Sf. Augustin, 354-430, Vasile de Cezareea, cca 330-379, Grigorie de Nyssa, cca 335-394, Grigorie de Nazianz, cca 329-390, Ilarie de Poitiers, cca 315-367, Ieronim de Stridon, cca 347-420 ş. a.). În anul 1945 descoperirea unei importante colecţii de scrieri gnostice, la Nag Hammadi, în nordul Egiptului, a pus aceste învăţături într-o lumină nouă. Această bibliotecă conţinea - după Jacques Brosse (1989) - un anumit număr de Evanghelii şi Apocalipse apocrife, printre care se disting mai ales **Evanghelia după Toma**, preţioasa culegere a cuvintelor rostite de Iisus Hristos, pe cât se pare de origine iudeo-creştină, precum şi **Faptele lui Toma**, unde se rezumă, într-o formă poetică, marele mit al mântuirii sufletului.

GNOSA ne apare ca o cunoaştere absolută, capabilă, prin transformarea radicală a sufletului omenesc, să-i faciliteze, încă din timpul vieţii, accesul la lumina eternă. Există gnose pe marginea majorităţii religiilor şi, sub o formă degradantă, în ilumunism şi chiar în ocultismul contemporan (J. Brosse, 1992, p. 73). Dacă gnosa cunoscută istoric este legată de **începuturile creştinismului**, îi putem ghici prezenţa şi înainte de asta, atât în speculaţiile mistice iudaice, care vor da naştere **Kabbalei**[1], cât şi la **esenieni**[2]. Islamul a dat naştere unei gnose reprezentate prin gândirea **şiită**[3] şi prin **sufism**[4]. În iudaism şi în islam, ca şi în creştinism, aceste doctrine care au generat o mistică profundă, au fost privite cu neîncredere.

Mircea Eliade în „Istoria credinţelor şi ideilor religioase" (vol. 2) analizează **gnosa creştină**, miturile, imaginile şi metaforele gnostice. Problema esoterismului şi a iniţierii avea să provoace numeroase controverse în timpul crizei provocate de gnosticism. În faţa pretenţiilor extravagante ale unor autori gnostici, Părinţii Bisericii au negat existenţa unei învăţături esoterice practicată de Hristos şi continuată de discipoli. Dar această opinie este contrazisă de fapte (M. Eliade, 1991, vol. 2, p. 337). Esoterismul, altfel zis transmiterea iniţiatică a doctrinelor şi practicilor rezervate unui număr restrâns de adepţi, este atestat în toate marile religii din epoca elenistică şi din jurul începutului erei noastre. Practicarea unei învăţături esoterice este menţionată şi în **Evanghelia după Marcu**. Potrivit lui Origen, „Evangheliştii au ţinut ascuns (**aprokryphan**) sensul pe care Iisus îl dădea majorităţii parabolelor" (Com. Mth., XIV, 2).

---

[1] *KABBALA (Tradiţie) - învăţătura esoterică a iudaismului după care toate puterile divine formează o succesiune de planuri şi sunt asemeni unui arbore. Kabbala permitea să se pătrundă sensul misterelor divine, cuprinse în Biblie. Transmisă şi îmbogăţită de un şir neîntrerupt de maeştri spirituali, începând cu secolul II, Kabbala a culminat cu cartea **Zohar**, în sec. XIII. Cauza cauzelor, insesizabilă de către om, Kabbala nu mai este o simplă învăţătură teoretică, ci o experienţă spirituală, bazată pe diferite nume divine şi care trebuie să ducă la iluminaţia profetică.*

[2] *ESENIENII au fost o sectă iudaică, multă vreme misterioasă. O parte importantă a învăţăturilor sale a fost scoasă la iveală prin descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă (1947, Qumran). Esenienii formau o comunitate frăţească unită, care practica în deşert o viaţă monastică austeră, sub oblăduirea „stăpânului dreptăţii" însărcinat să comunice doar iniţiaţilor „misterele minunate şi adevărate" ascunse în Biblie. Esenienii credeau că sunt singurii deţinători ai adevărului privind „succesiunea vremilor", planul conceput de Dumnezeu pentru omenire, care a eşuat din cauza oamenilor, dar care trebuie neapărat să triumfe.*

[3] *ŞIISMUL (ŞIITII) se bazează pe semnificaţia secretă a Coranului, revelată de o succesiune de maeştri spirituali, **imamii**, şi reintegrează în sânul ortodoxiei străvechile înţelepciuni orientale. **Imamul** este depozitarul „semnificaţiei secrete" a versetelor Coranului. Astăzi, în afară de Iran, unde aproape întreaga populaţie este şiită, el este proferat de minorităţi din Irak, Liban, Siria, India şi Pakistan.*

[4] *SUFISMUL (SUFII) este o întoarcere la puritatea primitivă (sec. VII), la viaţa interiorizată a credincioşilor şi se bazează pe o interpretare pur spirituală şi chiar esoterică a Coranului. Ei sunt consideraţi misticii islamului care au dezvoltat o mişcare ascetică ce s-a transformat într-o autentică teosofie. Aceşti oameni „îmbătaţi de Dumnezeu", când persecutaţi, când glorificaţi, au fost întotdeauna priviţi cu neîncredere de ortodoxia musulmană, dar influenţa lor este încă sensibilă şi în zilele noastre.Maestrul De al-Basri (642-728): „Fii, cu lumea aceasta, ca şi cum n-ai fi fost niciodată aici, şi cu cealaltă, ca şi cum n-ar mai trebui s-o părăseşti".*

Gnosa şi esoterismul au devenit suspecte în ochii ierarhiei eclesiastice pentru că anumiţi gnostici puteau să introducă în creştinism doctrine şi practici radical opuse etosului evanghelic. Nu „esoterismul" sau „gnosa" se dovedeau primejdioase, ci „ereziile" care se infiltrau sub acoperirea „secretului iniţiatic". În numeroase cazuri „erezia" - adică interpretarea falsă a mesajului evanghelic - era evidentă. De pildă, atunci când se respingeau validitatea Vechiului Testament, iar Dumnezeu-Tatăl era considerat un demiurg rău-voitor şi stupid. Tot aşa, când se condamna Lumea şi se denigra viaţa ca fiind creaţii occidentale sau demonice; sau când se nega întruparea, moartea şi învierea Fiului. Este adevărat că Sf. Pavel considera această lume dominată de Satana, iar apocalipsele evreieşti şi creştine preziceau pieirea iminentă a pământului. Dar nici Sf. Pavel, nici autorii **Apocalipselor** nu contestau originea divină a Creaţiei.

M. Eliade arată că este greu de precizat originea curentului spiritual cunoscut sub numele de „gnosticism". Distingem numeroase gnose anterioare sau contemporane, aparţinând diferitelor religii ale epocii (zoroastrismul, Misterele, iudaismul, creştinismul). Toate aceste gnose comportau un învăţământ esoteric. Învăţaţii gnostici-creştini au reinterpretat mitul coborârii lui Hristos în lume, desprinzându-l de contextul său biblic - Mesia trimis De Dumnezeu creator - şi raportându-l la o altă „istorie secretă": Creaţia constituie o sinistră tragedie şi, prin urmare, trebuie atribuită unui Demiurg sau unei Fiinţe demonice, adevărată întrupare a Răului.

Cel mai vechi maestru gnostic a fost Simon Magul, considerat şi strămoşul tuturor ereziilor. El era originar din Samaria, unde se proclamă „Puterea lui Dumnezeu care se numeşte Marele". El era adorat ca „întâiul Dumnezeu", iar însoţitoarea sa, Elena, descoperită de Simon într-un bordel, în Tyr, era considerată drept ultima şi cea mai decăzută întrupare a „Gândirii" lui Dumnezeu (**Ennoia**); răscumpărată de Simon, Elena Ennoia devenise instrumentul răscumpărării universale. Amintirea acestui cuplu excentric a născut, probabil, legenda lui Faust, arhetipul magicianului. Într-adevăr, Simon era cunoscut la Roma ca **Faustus** („Cel Favorizat"), iar însoţitoarea sa fusese într-o existenţă anterioară Elena din Troia.

Basilide (sec. II d. Hr.) a fost un alexandrin care a făcut o primă sinteză a doctrinelor propovăduite de discipolii lui Simon Magul (după anul 70 d. Hr.). Basilide elaborează o vastă şi complexă cosmologie de tip gnostic, înmulţind spectaculos cerurile şi îngerii care locuiesc în ele: el numără 365. După părerea lui Basilide, există trei lumi suprapuse: a) În prima se află **Divinitatea supremă**, Dumnezeul unic în care există germenii oricărei deveniri; b) A doua lume este **lumea intermediară**, formată din 365 cerur; c) Lumea a treia este **cea în care trăim**. Mântuitorul lumii noastre s-a întrupat în Hristos.

Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială Valentin. Născut în Egipt şi educat în Alexandria, el a propovăduit la Roma între 135 şi 160. Valentin explică existenţa Răului şi căderea sufletului nu dintr-o perspectivă dualistă - prin intervenţia unui anti-Dumnezeu -, ci ca o **dramă survenită în interiorul divinităţii**. După formula valentiniană, gnosticul află că **Fiinţa sa adevărată** (fiinţa sa spirituală) este de origine şi natură divină, deşi, de fapt, este ostatecă într-un trup; el află, de asemenea, că locuia într-un-tărâm *transcendent* dar că apoi, a fost azvârlit în lumea noastră, că înaintează rapid către salvare şi va sfârşi prin a fi eliberat din temniţa sa trupească; el

descoperă că în timp ce **naşterea sa echivala cu o căderе în materie, „renaşterea" sa va fi de ordin pur spiritual.**

Reţinem (după M. Eliade) ideile fundamentale: (a) **dualismul** spirit/materie, divin (transcendent)/antidivin; (b) **mitul căderii sufletului** (spirit, părticică divină), adică **întruparea** într-un corp (asimilat cu o închisoare); (c) **certitudinea eliberării** („mântuirea"), dobândită **graţie gnosei**.

Drama umanităţii - **anume, căderea şi răscumpărarea - oglindeşte drama divină**. Dumnezeu trimite în lume o Fiinţă primordială, sau pe propriul său Fiu, ca să îi salveze pe oameni. Această *Fiinţă transcendentă* suferă toate consecinţele umilitoare ale întrupării, dar reuşeşte să dezvăluie câtorva aleşi adevărata **gnosă** răscumpărătoare, înainte de a se întoarce, în cele din urmă, la Cer.

Textele descoperite în 1945 la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, demonstrează originea iudeo-creştină a câtorva şcoli gnostice importante. Reiese că **gnosticismul este un fenomen precreştin, care a înglobat şi creştinismul** (W. Bousset, 1907). Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea sufletului, a acestei „părticele divine" şi reurcarea ei către sferele spirituale (celeste).

Printre **simbolurile şi imaginile specifice gnostice**, M. Eliade rânduieşte: amnezia (uitarea propriei identităţi), somnul, captivitatea, căderea, nostalgia după ţara pierdută. Îndreptându-se spre **materie** şi dorind să cunoască plăcerile trupului, sufletul îşi uită propria identitate. El îşi uită locul de origine, adevăratul său centru, Fiinţa lui eternă. Numeroase imagini şi metafore folosite de gnostici au o istorie, ba chiar o preistorie şi o răspândire enormă. Una din imginile preferate este aceea a **somnului** asimilat cu ignoranţa şi moartea. Somnul (**hypnos**), fiind fratele geamăn al lui Thanatos (Moartea), în Grecia, în India şi în gnosticism acţiunea „a trezi" avea o semnificaţie „soteriologică" (gr. **soter** - „salvator" + **logos** - „studiu", capitol al dogmaticii creştine privitor la învăţătura despre „mântuire" - salvare - a lui Hristos). Socrate îşi „trezea" interlocutorii, uneori împotriva voinţei lor. La gnostici este vorba de un simbolism arhaic şi universal răspândit. Victoria repurtată împotriva somnului şi veghea prelungită constituie o metodă iniţiatică destul de tipică. Ne amintim de înfruntarea iniţiatică în care a eşuat jalnic celebrul erou Ghilgameş; el nu a izbutit să rămână treaz şi îşi ratează şansa de a dobândi nemurirea. A rămâne „treaz", a fi pe deplin conştient vrea să însemne: **a fi prezent în lumea spiritului**. Iisus nu a încetat să le poruncească discipolilor săi să vegheze (cf., de exemplu, **Matei**, 24:42). Iar noaptea de la Ghetsemani capătă o culoare deosebit de tragică prin neputinţa discipolilor de a veghea cu Hristos. „Trezirea" implică anamneza, redescoperirea adevăratei identităţi a sufletului, adică recunoaşterea originii sale divine. Majoritatea acestor imagini - ignoranţă, amnezie, somn, captivitate, beţie - devin, în propovăduirea gnostică, metafore pentru a semnala **moartea spirituală**. Gnosa acordă **viaţă adevărată**, adică răscumpărare şi nemurire. Salvarea este efectul inevitabil al gnosei.

M. Eliade ne atrage atenţia că doctrina creştină se deosebeşte de gnosticism. Sf. Pavel exaltă renaşterea asigurată de Hristos, în care nu este vorba de o **reîntoarcere** la condiţia noastră anterioară, primită ca în mitul gnostic, ci dimpotrivă de a tinde, fără a privi în urmă, spre ceea ce este înainte, spre creaţia care vine şi se face. Creştinismul nu este o doctrină a **reîntoarcerii**, ca gnosa sau neoplatonismul, ci o **doctrină a creaţiei**.

Neognosticismul se exprimă astăzi în mişcarea **New Age Spirituality** care are cinci trăsături definitorii: 1) depersonalizarea lui Dumnezeu; 2) divinizarea panteistă a omului; 3) derealizarea lumii (realitatea obiectivă este iluzie, loc vremelnic de joacă al spiritului pur); 4) propovăduirea **automântuirii** prin diverse tehnici şi ritualuri de dobândire a stării de iluminare; 5) identificarea răului cu starea de neiluminare spirituală. După cum arată Hans Ruppert (1985), gnosticismul nu ar fi fost o erezie a antichităţii, ci este un fenomen peren sau cel puţin recurent al istoriei gândirii, un fenomen care se manifestă periodic sub forma unei **religii a automântuirii**. În esenţă, gnosticismul pretinde a da adepţilor săi posibilitatea **sesizării Nu-ului divin transcendental**, prizonier în lumea fenomenelor, în universul aparenţelor. Epifenomenele gnosticismului - dualismul (bine-rău, viaţă-moarte, cunoaştere-ignoranţă), esoterismul, atemporalitatea, antinomismul, metempsihoza sau metensomatoza, doctrina despre forţele superioare - toate se dispun concentric în jurul acestei particularităţi. Alice Ann Bailey (1880-1949) a îndrăznit o **reinterpretare a creştinismului**: „Cu aceste trei cuvinte: **lumină, iubire, putere** se descriu energiile celor trei aliaţi ai lui Hristos: **lumina**, energia lui Buddha, căci lumina vine întotdeauna de la Răsărit; **iubirea**, energia duhului păcii, care creează relaţii umane drepte; **puterea**, energia avatarului sintezei care înfăptuieşte celelalte două energii, lumina şi iubirea. În centrul acestui triunghi stă Hristos; din acest punct el şi-a început lucrarea în Era Vărsătorului şi această lucrare va dăinui două mii cinci sute de ani".

2. INTRODUCERE IN TERMINOLOGIA JUNGIANĂ

2.1. Disidenţa lui C. G. Jung (1875-1961)

Fiind în tinereţe intim legat de Sigmund Freud (1856-1939), psihiatrul elveţian Carl Gustav Jung devine cu timpul un disident al psihanalizei freudiene, construindu-şi propriul său sistem de **psihologie analitică**, prin care abordează personalitatea umană în întreaga sa complexitate, reliefându-i unicitatea.

Primul punct în care Jung este în dezacord cu Freud se referă la **rolul sexualităţii**. Jung extinde definiţia freudiană a **libido**-ului (energia sexuală) prin redefinirea sa ca o forţă generalizată a personalităţii, o **energie psihică** ce include sexul, dar nu se reduce la acesta.

A doua diferenţă se referă la **direcţia** (orientarea) forţelor care influenţează persoana. În timp ce Freud concepe omul ca prizonier sau victimă a evenimentelor din trecut (din copilărie), Jung demonstrează că Fiinţa umană este modelată atât de trecutul, cât şi de viitorul său. Personalitatea este influenţată nu numai de ceea ce s-a întâmplat în copilăria sa, ci şi de ceea ce aspiră să facă în viitor.

Punctul principal al diferenţei dintre cei doi rezidă în **problema inconştientului**. Freud considera inconştientul ca forţă atotputernică ce domină perpetuu conştiinţa şi întreaga personalitate. Jung explorează mai adânc în inconştient şi adaugă noi dimensiuni structurii acestuia: experienţele înnăscute ale indivizilor şi ale

strămoşilor noştri ancestrali. Una din cele mai importante contribuţii ale lui Freud a fost demonstrarea influenţei dinamice a inconştientului asupra personalităţii. Jung relevă două niveluri ale inconştientului: unul personal şi altul colectiv (transpersonal). Fiecare persoană ascultă de înţelepciunea inconştientului colectiv, de „spiritul strămoşilor noştri". **Inconştientul colectiv** conţine forţe psihice dinamice, care sunt identice la toţi indivizii, în toate societăţile sau la grupuri mari de oameni (rase, triburi, popoare, naţiuni). Este un „muzeu al vieţii" cu amintiri ancestrale ale speciei umane, o moştenire arhaică. „Inconştientul colectiv", care guvernează cosmosul interior al umanităţii, nu mai este o „sub-lume", cum era inconştientul freudian. Dintr-o culisă a subiectivităţii, el devine un univers autonom, impersonal, numit de Jung „psihism obiectiv".

Pentru Freud - constatativ, sceptic şi pesimist - cura psihanalitică este o **educaţie în vederea resemnării**. Pentru Jung - critic, vizionar şi optimist - dacă civilizaţia este aşa, este pentru că a apucat o cale greşită; trebuie să-i revizuim fundamentele în aceeaşi măsură în care ne modificăm noi înşine, vizând o transformare în noi şi în lumea care implică implantarea conţinuturilor psihice în realitate. Psihanaliza freudiană este în mod declarat, programatic, o **tehnică a adaptării**; psihologia jungiană este o **tehnică a salvării**. Psihanaliza lui Freud rămâne un capitol de **patologie medicală** (explicaţie a nevrozelor). Jung aspiră la o **teorie a normalităţii**: nu se ocupă de „cazuri", ci de legi. Tocmai prin această orientare se desparte de maestrul său vienez. În domeniul religiei, în timp ce pentru Freud Dumnezeu este „cu totul altul", Tatăl, distinct de Eul uman, pentru Jung Dumnezeu este Acelaşi, Mamă, interiorul Sine-lui.

2.2. Inconştientul colectiv (transpersonal) şi arhetipurile

Încercând să definească conceptul de **inconştient colectiv,** Jung arată că acesta este o parte a psihismului care poate fi deosebită negativ de inconştientul personal prin faptul că el nu-şi datorează existenţa experienţei personale şi nu este de aceea un câştig personal. În timp ce inconştientul personal constă esenţialmente din conţinuturi care au fost cândva conştiente, dar care au dispărut din conştiinţă, fiind fie uitate, fie refulate, conţinuturile inconştientului colectiv nu au fost niciodată conştiente, nefiind deci dobândite individual, şi-şi datorează existenţa exclusiv eredităţii. Deci, inconştientul colectiv nu se formează pe parcursul vieţii individului, ci este moştenit.

Conţinuturile inconştientului colectiv, transpersonal, sunt numite ***arhetipuri***, adică „forme preexistente", predispoziţii psihice înnăscute ce se manifestă ca imagini, simboluri sau sentimente ancestrale care îi conduc pe oameni în înţelegerea, experimentarea şi adaptarea la solicitările lumii. Deşi arhetipurile (mai bine zis „arhetiparele"!) există şi se transmit ereditar, natura lor este psihoidă. Ele se exprimă în visele şi fanteziile oamenilor. Cercetarea mitologică le numeşte **motive**; în psihologia primitivilor ele corespund conceptului de **„representations collectives"**, creat de Levy-Brühl, iar în domeniul studiului comparativ al religiilor Hubert şi Mauss le-au definit drept „categorii ale imaginaţiei". Psihologii consideră arhetipurile ca **modele fundamentale (pattern-uri) ale comportamentului instinctiv** sau sinteze ale experienţelor originare ale umanităţii. Exemple de arhetipuri jungiene: magicul, mama, Dumnezeu, eroul, moartea, puterea, înţelepciunea bătrânului. Unele sunt mai bine

dezvoltate comparativ cu altele şi de aceea influenţează **psyché** (totalitatea proceselor psihice conştiente şi inconştiente) mai consistent. Acestea sunt **persona**, **anima** şi **animus**, **umbra** şi **Sinele**. **Persona** este masca, faţa publică a persoanei pe care o poartă în prezent ca ceva aparţinând „altcuiva", diferit de ceea ce este realmente persoana. **Anima** şi **animus** se referă la ideea lui Jung că oamenii sunt, în esenţă, fiinţe bisexuale. La nivel biologic fiecare sex secretă hormonii sexului opus, ca şi hormonii sexului propriu. La nivel psihologic, fiecare sex manifestă trăsături temperamentale şi atitudini care sunt, de regulă, proprii celuilalt sex datorită secolelor de viaţă împreună. Astfel, **animus** este arhetipul masculin din femeie, iar **anima** este arhetipul feminin din bărbat.

Arhetipurile perfecte (după N. Hartmann) sunt valori care se transmit generaţiilor următoare. Transmiterea se realizează atât nu numai ereditatea biologică, dar şi prin ereditatea culturală, ceea ce contribuie la particularizarea unor grupuri sau colectivităţi. **Membrii unei grupări etnice au arhetipul ca factor comun şi sunt legaţi prin el** (I. Mânzat şi M. P. Craiovan, 1996).

2.3. Individuarea şi Sinele

În constelaţia acestor categorii ale imaginarului care sunt arhetipurile SINELE (**Selbst**) ocupă un loc privilegiat. Ca **arhetip al totalităţii psihice** care înglobează atât conştiinţa (Eul), cât şi inconştientul, cu straturile şi arhetipurile sale, Sinele este arhetipul integrator şi sintetizator. De aceea, Jung îl consideră arhetipul cel mai important. Ca orice arhetip, Sinele nu poate fi cunoscut în mod direct, ci doar indirect, graţie manifestărilor sale simbolice; singurele indicii accesibile conştiinţei sunt ale existenţei **apriori**-ului psihic. Simbolurile Sinelui, indentificate în vise, viziuni, produse ale imaginaţiei active sau produse culturale, sunt pe cât de diverse, pe atât de unitare în sensul lor fundamental, acela de **totalitate**, al cărei principal atribut este completitudinea, nu desăvârşirea. Empiric, Sinele apare în mituri, basme, vise sub forma unei „personalităţi supraordonate", ca **rege**, **erou**, **profet salvator**, sau ca simboluri ale totalităţii - cercul, pătratul, crucea. Sinele reprezintă o adevărată „complexio oppositorum", o uniune a opuselor, o dualitate unificată: TAO ca interrelaţie **yin** şi **yang** - fraţii inamici, eroul şi adversarul său, Faust şi Mefisto. Sinele este un joc al luminii şi al umbrei. Întâlnirea opuselor în Sine se traduce la debut printr-un conflict şi o intensă suferinţă (Emil Cioran afirmă: „Oamenii n-au înţeles că împotriva mediocrităţii nu se poate lupta decât cu suferinţa. Întreaga nelinişte ce urmează suferinţei îl menţine pe om într-o tensiune în care nu mai poate fi mediocru").

La SINE se ajunge printr-un proces îndelungat şi complex, pe care Jung îl numeşte INDIVIDUARE. El demonstrează că personalitatea este o creaţie şi o recreaţie continuă a subiectului care suferă influenţa obiectului (mediul natural şi cultural). Cel mai important proces al construcţiei şi reconstrucţiei personalităţii este **individuarea** - proces prin care se formează şi se diferenţiază individul, proces de **maturaţie psihologică** ce durează toată viaţa. Configurarea sa prin intermediul opuselor care pot fi unificate prin complementaritate („coincidentia oppositorum" sau „complexio oppositorum") îi conferă forţă suverană asupra tuturor funcţiilor psihismului. Prin individuare personalitatea ajunge la o stare de **autoîmbogăţire** a totalităţii psi-

hice a individului („psyché"), a interiorului spiritual în care inconştientul său se comportă ca fiind opus şi totodată complementar conştiinţei. Reunirea opuselor într-o relaţie complementară (de tip cuantic, à la Bohr, „contraria non contradictoria sed complementa sunt") este chintesenţa procesului de individuare. **Crucificarea** este, în concepţia jungiană, un adevăr etern, întrucât omul care se găseşte pe drumul individuării nu poate să se sustragă suspensiei opuselor, care traduce simbolul crucificării. Dar în cea mai adâncă prăpastie a suferinţei creşte conţinutul nivelului următor, se pregăteşte „naşterea omului interior", SINELE. Scopul individuării este autoorganizarea unui centru interior, dotat cu suprema valoare şi cu o extremă intensitate a trăirii. Individuarea a fost exprimată metaforic **în creştinism** ca „imagine a lui Dumnezeu în suflet", „castelul interior", „scânteia sufletului", „ordinea cosmică", iar în culturile orientale ca „floarea de aur cu patru petale", „lumina" sau „vidul umplut cu sens". Procesul de individuare, în ultimul său stadiu, se manifestă prin trei caracteristici (neîntâlnite la copii): hotărâre, împlinire şi maturitate.

În tălmăcirea inspirată a lui Vasile Tonoiu (1989, p. 58), individuarea este tendinţa asimptotică de realizare a Sine-lui, (arhetip al totalităţii), prin desfăşurarea tuturor virtualităţilor înscrise în **psyché**-ea Fiinţei omeneşti, care aduc omul la unicitatea cea mai înglobantă, admisă de ceea ce este el în potenţă: individuarea este o **pulsiune spirituală de centrare, ordine şi sens** care permite **percepţia lumii din interior** cu însăşi privirea „divinităţii creatoare". O dată ce structurile psihice sunt pe deplin individuate, pasul următor în dezvoltarea personalităţii este **transcendenţa**. Toate diversităţile şi opoziţiile din **psyché** sunt transcendente şi unite într-un întreg.

Jung consideră individuarea ca fiind o mare aventură, un voiaj în interiorul spiritual al omului. În acelaşi sens Mircea Eliade (prieten cu Jung) se referă la călătoria lui Ulise în Ithaca întru cucerirea propriului său centru. Ulise este prototipul omului, tipul călătorului hărţuit, care merge mereu spre centru, adică spre Sine. Aventura lui Ulise este, după M. Eliade, una de **înaintare-întoarcere** către centrul omenescului superior, **împlinit-adeverit**.

2.4. Simbolul viu

Simbolul este viu doar atâta vreme cât este **încărcat cu sens**. O dată ce sensul a fost extras din el, simbolul este mort. Orice produs psihic poate fi privit ca un simbol dacă acceptăm că expresia **desemnează ceva ce este doar intuit** şi nu încă deplin conştientizat. **Crucea** poate fi interpretată ca simbol al iubirii divine. Interpretarea crucii este autentic **simbolică** (şi nu doar **semiotică**) dacă aşază crucea dincolo de orice explicaţie imaginabilă şi o priveşte ca exprimând un fapt încă necunoscut şi incomprehensibil, de natură mistică şi transcendentă - adică psihologică -, pentru care crucea este modul cel mai adecvat de reprezentare.

Simbolul viu formulează un factor inconştient esenţial; cu cât mai puternic se face simţită prezenţa acestui factor, cu atât mai general este efectul simbolului, căci el atinge o coardă similară în orice **psyché**.

Pentru că simbolul se naşte din cele mai înalte aspiraţii spirituale ale omului şi trebuie, în acelaşi timp, să izvorască din cele mai profunde rădăcini ale Fiinţei sale, el nu poate fi produsul unilateral al funcţiilor mentale cele mai diferenţiate, ci trebuie să

derive în aceeaşi măsură din nivelurile cele mai joase şi primitive din **psyché**. Pentru ca această conlucrare a unor stări opuse să devină posibilă, ele trebuie mai întâi să se înfrunte într-o poziţie deplin conştientă (I. Mânzat şi M. P. Craiovan, 1996).

3. PSIHOLOGIE ŞI RELIGIE LA C. G. JUNG

3.1. Autonomia inconştientului

Psihologul care îşi asumă o atitudine ştiinţifică - arată Jung - nu trebuie să ia în considerare pretenţia fiecărei religii că ar reprezenta singurul şi eternul adevăr. El trebuie să-şi îndrepte atenţia spre partea profund umană a problemei religioase, spre **experienţa religioasă primordială**, independent de culte sau confesiuni. Religia este neîndoielnic una din manifestările cele mai vechi şi cele mai generale ale sufletului omenesc; psihologia, preocupată de structura personalităţii, va încerca, cu toate mijloacele, să recunoască că religia nu este numai un fenomen social şi istoric, ci este, de asemenea, pentru mulţi oameni, **o importantă problemă personală**.

Religia îi apare lui Jung a fi o atitudine particulară a spiritului uman: este atitudinea de a observa atent şi de a considera minuţios anumite fapte dinamice, judecate de oameni ca fiind „forţe": spirite, demoni, zei, legi, idei sau idoli. W. James remarca faptul că deşi omul de ştiinţă nu are adesea credinţă, **temperamentul** său este religios. Jung consideră că expresia „religie" desemnează **atitudinea particulară a unei conştiinţe care a fost modificată prin experienţa numinos**-ului (R. Otto).

La cei mai mulţi oameni există un fel de teroare, **deisidaimonia** primitivă, referitoare la conţinuturile posibile ale inconştientului: „există o teroare secretă faţă de **pericolele sufletului**". Inconştientul are un caracter compensatoriu şi complementar conştiinţei: „există manifestări spontane ale inconştientului care provin din conţinuturi secrete care nu pot fi găsite în conştiinţă".

Cercetările jungiene pledează în favoarea susţinerii **autonomiei inconştientului**, ceea ce îi dă dreptul lui Jung să considere **visele**, **arhetipurile**, **simbolurile** ca surse posibile de informare referitoare la **tendinţele religioase ale inconştientului**. Chiar dacă omul este ateu sau antireligios în mod conştient, în inconştientul său zac ascunse tendinţe teiste.

Conştiinţa este o **insulă** pe oceanul inconştientului. Întinderea oceanului nu este decât o parabolă care exprimă prin alegorie puterea inconştientului, care limitează şi ameninţă permanent conştientul. Empirismului psihologic îi place să definească inconştientul ca o pură absenţă a conştiinţei, aşa cum umbra n-ar fi decât absenţa luminii. Or, experienţa spirituală a epocilor anterioare, ca şi a epocii prezente, confirmă că **inconştientul posedă o anumită autonomie creatoare**: el nu este doar o umbră, întrucât funcţionează în prezenţa conştiinţei, nu în absenţa ei. C. G. Carus, Ed. von Hartman şi A. Schopenhauer au identificat inconştientul cu principiul creator al universului.

Interpretând visele, Jung are ocazia să abordeze **arhetipul**. Chiar dacă individul sau grupul uman nu vrea sau se opune, arhetipul se manifestă totuşi în cele mai diverse şi neaşteptate situaţii. Jung relatează **visul unui tânăr**, plin de arhetipuri şi de simboluri vii: „Sub catedrala din Toledo se află o cisternă plină cu apă, în comunicare subterană cu Tagele. Această cisternă este o mică încăpere obscură. În apă este un imens şarpe, ai cărui ochi strălucesc ca nişte pietre preţioase. Alături de el, o cupă de aur conţine un pumnal. Acest pumnal este cheia oraşului Toledo şi el conferă deţinătorului său „suveranitatea asupra oraşului...".

Jung consideră acest vis un fel de rememorare a unor vechi mistere iniţiatice. Lumea creştină este lumea de sus, în timp ce lumea păgână este o lume subterană, care a fost depăşită. Ne închipuim întotdeauna - ne explică Jung - că creştinismul constă într-o anumită profesie de credinţă şi în apartenenţa la Biserică. În realitate, **creştinismul este lumea noastră**. Tot ceea ce gândim este fructul Evului Mediu creştin. Însăşi ştiinţa noastră este necesarmente fasonată de această epocă istorică ce încă trăieşte în noi, de care suntem pentru totdeauna impregnaţi şi care va constitui, până în timpurile îndepărtate, un strat al psihismului nostru, la fel cum corpul nostru păstrează urmele dezvoltării sale filogenetice. Mentalitatea noastră în ansamblul ei, concepţiile noastre cu privire la lucruri s-au născut în **Evul mediu creştin**, fie că o vrem sau nu. Amprenta creştinismului se regăseşte până şi în modul în care omul a vrut să raţionalizeze lumea. Viziunea creştină a lumii este, prin urmare, un dat psihologic care scapă explicaţiilor intelectuale. **Este un trecut care, prin urmele şi consecinţele sale, va fi, ca orice trecut, un etern prezent**. Suntem o dată pentru totdeauna **marcaţi de pecetea creştinismului**. Dar nu e mai puţin adevărat că purtăm în aceeaşi măsură semnul a ceea ce l-a precedat. Creştinismul are o vârstă de două mii de ani. În istoria lumii asta nu reprezintă decât un scurt moment. El a fost precedat de o stratificare de secole şi milenii în care lucrurile erau altfel. Această existenţă arhaică şi-a înrădăcinat tradiţiile în inconştientul uman. Departe de a se fi pierdut, această tradiţie continuă să trăiască în noi şi ea s-a topit organic în creştinismul nostru, care s-a ridicat pe fundamentul unui sincretism păgân. Creştinismul, chiar dacă pretinde că este o revelaţie care a căzut ca un fulger din cer, are devenirea sa proprie şi premise îndepărtate. Creştinismul este o catedrală edificată pe un templu păgân, ale cărei vestigii au fost atât de bine ascunse, încât prezenţa sa a fost dată uitării. Astfel, sub catedrala din Toledo se află o cisternă care constituie o reprezentare tipică a unui loc antic pentru **iniţiere**, în care veghează un şarpe salutar. Această reprezentare a şarpelui în cripta obscură este o imagine păgână, care a supravieţuit în sânul tradiţiei creştine şi posedăm descrierea sa semnificativă datând din secolul V d. Hr.

Visul la care se referă Jung pare să spună: sub concepţia creştină subzistă vestigii indubitabile ale tradiţiei păgâne, vestigii care, firește, lipsesc în tradiţia creştină, căci aceste supravieţuiri sunt inferioare şi obscure, raportându-se la sufletul primitiv, la „psihismul spinal", la fiinţa impregnată de instincte. Dar dacă aceste elemente lipsesc în partea superioară a psihismului, în „catedrala creştină", ele nu sunt mai puţin vii în subterane. Imaginile mitologice ale visului se referă şi la secretul antic al şarpelui. E secretul terestru al **sufletului inferior**, al omului natural, care nu trăieşte pur cerebral, întrucât măduva spinării şi nervul său simpatic mai au încă un cuvânt de

spus. Am uitat, în deplină naivitate, că sub lumea noastră raţională este ascunsă o altă lume. Secretul este **personalitatea totală**, nu doar una din parcelele sale. Trebuie restituită unitatea, integritatea domeniului psihic. Nu va fi suveran al întregului decât acela care va avea curajul să pună mâna pe cheie.

De ce spune Hristos: „Fiţi dulci ca porumbeii şi inteligenţi ca şarpele?" Sfârşitul frazei „inteligenţi ca şarpele" sună prost urechilor noastre. La fel, când spune „iubeşte-ţi aproapele" găsim acest gând frumos, căci el ne dispensează să ne ocupăm de noi înşine; dar când adaugă: „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" nu mai are adeziunea noastră şi pretindem că ar însemna să ne arătăm egoişti dacă ne-am iubi pe noi înşine. Dar cum pot să iubesc pe altul dacă nu mă iubesc pe mine? Cum să fii altruist dacă te maltratezi pe tine însuţi? Când tratăm persoana noastră cu demnitatea pe care o merită, când ne iubim, mergem din descoperire în descoperire, înţelegem ce suntem şi ce trebuie să iubim. S-a uitat că sub catedrala creştină se află un sanctuar antic de iniţiere în care trăieşte un şarpe, fidel gardian al cupei de aur, care conţine cheia totalităţii. „Sinele" pe care trebuie să-l iubim, care se manifestă prin existenţa sa individuală, e diferit de **eu**. Sinele este totalitatea noastră psihică, formată din conştiinţă şi din oceanul nemărginit al sufletului pe care ea pluteşte: **Sufletul meu şi conştiinţa mea, iată ce e Sinele meu, în care sunt inclus ca o insulă în valuri, ca o stea pe cer**. Astfel Sinele este infinit mai vast decât Eul. A te iubi pe tine ar trebui să însemne a iubi această **totalitate**, prin care ar fi iubită umanitatea întreagă.

Creştinismul nostru nu mai e tânăr, el va împlini curând 2000 de ani. Creştinismul nu poate fi măsurat prin vârsta individuală a omului, prin meritele lui individuale. Fiecare om este creştin nu de 30 sau 40 de-ani, socotind timpul conversiunii individuale, ci de 2000 de ani. Fiecare dintre noi primeşte experienţa religioasă **universală** a creştinismului. Ar fi o eroare să măsurăm vârsta creştinismului prin scurta noastră viaţă. Asupra noastră apasă povara vârstei universale a creştinismului şi nu cea a vârstei personale.

3.2. Dogma şi simbolurile naturale

Atitudinea noastră modernă - explică Jung - respinge în mod sfidător negurile superstiţiei şi credulitatea medievală sau primitivă şi uită complet că întregul trecut locuieşte viu în etajele inferioare ale „zgârie-norilor" cu care se poate compara conştientul nostru raţional. Lipsit de straturile inferioare, spiritul nostru rămâne suspendat în vid.

Focul de nestins este atribut al divinităţii, este **allegoria Christi** (Origen). „Plenitudinea existenţei" este singura sursă legitimă a religiei. Credinţa religioasă este fructul şi **punctul culminant al totalităţii vieţii,** care conţine atât inconştientul, cât şi conştientul. **Dogma** este comparabilă cu visul: ea reflectă activitatea spontană şi autonomă a inconştientului. În timp ce teoria ştiinţifică este, cu timpul, depăşită de altă teorie, dogma durează nenumărate secole. Dogme ca **Omul-Dumnezeu martir** sau **Trinitatea** au cel puţin 5000 de ani. Dogma religioasă îi dă sufletului o imagine mai completă decât teoriile ştiinţifice (să ne amintim de semnificaţia filosofică a dogmei în concepţia lui Lucian Blaga). Dogma exprimă procesul viu al inconştientului autonom sub forma dramei păcatului, pocăinţei, sacrificiului şi mântuirii. Jung arată că o dogmă

este întotdeauna fructul numeroaselor spirite şi numeroaselor secole, purificate de toate bizareriile, insuficienţele şi perturbaţiile din experienţa individuală.

3.3. Interpretarea simbolurilor unificatoare (mandala)

C. G. Jung se referă la simbolurile unificatoare care propulsează credinţa religioasă conţinută în inconştientul ancestral şi autonom. Un pacient relatează despre „un sentiment al armoniei sublime". Armonia poate fi considerată o altă latură a **numinos**-ului, care îi scapă lui R. Otto şi asupra căreia insistă Jung. Să ne amintim de concepţia antică, precreştină a **armoniei muzicale a sferelor**.

Jung a studiat mulţi ani viziunile şi simbolurile unificatoare care au apărut în **seriile de vise** ale pacienţilor săi. Unii „au văzut" în vis **cercul** - forma şarpelui, **pătratul** - grădina cu fântână în cerc, **pătratul în cerc, cercul în pătrat** etc.

Un pacient a avut următoarea viziune în vis: „Apare un **cerc vertical** şi un **cerc orizontal** cu centru comun. Acesta este **orologiul lumii**. Cercul vertical este un disc albastru cu o imagine albă împărţită în 4x8, adică în 32 de sectoare. Un ac se răsuceşte deasupra. Cercul orizontal este compus din patru culori. Patru omuleţi sunt în picioare pe cerc; ei poartă pendule. Împrejur este anul de aur. Orologiul lumii are trei ritmuri sau pulsaţii..."

Această viziune rezumă şi esenţializează o serie de aluzii şi imagini care au apărut anterior într-o serie de vise. Viziunea finală pare a fi o tentativă de a construi un TOT, plin de semnificaţie, cu vechi simboluri fragmentare, referitoare la cerc, glob, pătrat, mişcare de rotaţie, orologiu, stea, cruce, cuaternitate, timp etc. Dacă decodăm unele simboluri - arată Jung - aflăm că 32 este un multiplu de 4 (cuaternitate), discul albastru este calendarul eclesiastic, albastru este culoarea fecioarei Maria. Iar simbolul unificator „orologiul lumii" este cea mai sublimă armonie şi în acelaşi timp aluzie la soluţia (armonie) posibilă a conflictului devastator dintre materie şi spirit, între dorinţa lumii şi dragostea pură pentru Dumnezeu.

La Pitagora, sufletul era un **pătrat**, ***mandala*** care va exprima divinitatea, de-a lungul ritmului triplu plus sufletul într-o cuaternitate statică (cercul împărţit în patru culori). Semnificaţia interioară cea mai profundă a acestei **mandala** este uniunea sufletului omenesc cu Dumnezeu. Jung remarcă **interpenetrarea** simbolurilor parţiale în simboluri unificatoare datorită afinităţii esenţiale a diverselor conţinuturi simbolice. Fără o afinitate a elementelor naturii, interpenetrarea reciprocă a imaginilor simbolice n-ar fi posibilă. În conceptul trinitar creştin („Sfânta treime") Tatăl este conţinut în Fiu, Fiul în Tată şi Sf. Spirit în Tată şi Fiu ş. a. m. d. („perihoreza").

În orice om modern există un **om inferior**, primitiv, ancestral,şi un **om superior**, condus de voinţă şi conştiinţă (ştiinţă şi cultură). Unii se indentifică cu „omul superior" şi nu pot să se coboare (să se înjosească), alţii se identifică cu „omul inferior" şi încearcă să atingă un nivel mai elevat. Omul cultivat, modern s-a înstrăinat de rădăcinile sale ancestrale sau se forţează să-şi reprime în el însuşi „omul inferior", fără a realiza că astfel se opune devenirii sale. Omul inferior nu dispare, ci pândeşte şi aşteaptă în străfundurile inconştientului ancestral. Dar oamenii pot să reconcilieze aceste faţete ale personalităţii prin religie. În creştinism omul aspiră (nu întotdeauna conştient) la unirea cu divinitatea: omul divin sau divinitatea umanizată.

Ceea ce dobândeşte neofitul meditând pe o **mandala** este „reculegerea", adunarea laolaltă, concentrarea, unificarea stărilor de conştiinţă. **Mandala** îl fixează în real, îl apără de haosul din afara lui, care încearcă să-l reabsoarbă, împrăştiindu-i atenţia, risipindu-i forţele, înşelându-l prin iluzii şi chemări deşarte. **Mandala** este un „centru" şi, prin meditaţie asupra ei, neofitul izbuteşte să se smulgă din oceanul vieţii psihomentale şi subliminale (iluzorii pentru el) şi să se fixeze în centrul realităţii. Cum mântuirea nu se dobândeşte decât înţelegând realitatea ultimă - ne atrage atenţia L. Blaga - **mandala** împlineşte funcţia de a conduce şi a fixa spiritul în inima realităţii, limpezind, astfel, drumul către mântuire (salvare).

De obicei, **mandala** este o formaţiune grafică, de mare complexitate în culturile tradiţionale asiatice, unde e întâlnită în practicile rituale. În „Dictionnaire des symboles", de Jean Chevalier, mandala este definită ca „un rezumat al manifestărilor spaţiale, o imagine a lumii şi totodată reprezentarea şi actualizarea puterilor divine: de asemenea ea este o imagine aptă să-l conducă pe cel care o contemplă la iluminare". Jung precizează că mandalele sunt fenomene psihice curente, decelabile în vise, în stări conflictuale (schizoide) şi în procesul psihoterapeutic. În studiul Contribuţie la empirica procesului de individuare (1950), Jung prezintă 24 de imagini pictate de o pacientă în timpul psihoterapiei şi după aceea, 22 dintre ele fiind mandale.

În volumul **Psychoiogie und Religion**, Jung porneşte de la faptul că în 400 din visele unui pacient, simbolurile **cuaternităţii** apar de 71 de ori, iar materialul asociativ nu a putut indica nici o sursă conştientă pentru ele. Nu este lipsit de interes să trecem în revistă formele simbolice pe care le îmbracă în vis **cuaternitatea**: cercul împărţit în patru, spaţiul pătrat, combinaţia de patru culori, roata cu opt spiţe, formaţia cu patru oameni la o masă, într-o barcă sau în avion, ursul cu patru ochi etc. Prin **metoda amplificării**, care este o metodă de cercetare comparativă, simbolurile onirice sunt puse în paralel cu simbolurile culturale asemănătoare sau identice din cele mai diferite locuri şi timpuri. De la înrudirea de manifestare se inferează spre sursa sa unică, arhetipală, adânc înrădăcinată în natura umană: simbolurile culturale şi cele individuale ale cuaternităţii, în esenţă identice, exprimă pe toate meridianele şi în toate timpurile **unitatea psihică**.

Într-un studiu consacrat mandalelor (din 1955) Jung insistă asupra **funcţiei ordonatoare a mandalei**: „În astfel de cazuri se vede clar cum ordinea riguroasă a unei asemenea forme circulare compensează dezordinea şi confuzia psihică, şi anume prin aceea că este instituit un punct central, în funcţie de care se organizează totul, sau o ordonare concentrică a diversului neordonat, a contradictoriului şi a incompatibilului. Avem de-a face în mod evident cu o **încercare naturală de autovindecare**" (Gesammelte Werke, Band IX, 1, p. 412). Numeroşi pacienţi i-au comunicat lui Jung că manifestarea mandalelor, imagini care **exprimă ordinea, echilibrul şi totalitatea integrată**, a avut asupra stării lor sufleteşti un efect benefic. Vasile Dem. Zamfirescu, prezentând într-un studiu din anul 1989 „Simbolurile arhetipale", arată că în anii 1882-1883 Mihai Eminescu desena mandale, care ar reprezenta „o încercare naturală de autovindecare", prin constelarea arhetipului Sinelui, a totalităţii integrate".

Mircea Eliade (1992, p. 103-104) se declară de acord cu Jung că mandala este o „redescoperire" autonomă a unui arhetip pătrat în conştientul colectiv. Psihopatiile fiind regresii către structurile arhaice de conştiinţă, explicaţia jungiană pare verosimilă.

După ce desenau sau „dansau" o mandala, bolnavii se simţeau întotdeauna mai bine, mai liniştiţi; au făcut un pas către vindecare, adică, în cazul lor, către reintegrarea personalităţii. Maladiile psihice apar datorită **ruperii de nivel între conştient şi extraconştient**, invadării conştiinţei de către forţele obscure ale inconştientului, o reabsorbire în haos. Orice act religios sau magic - după opinia lui Eliade - se reduce la „ruperea de nivel": realul coincide cu nonrealul, totul cu partea, eternul cu efemerul etc. Avem de-a face cu experienţe „cu sens", orientate şi consumate înlăuntrul realului. „Ruperile de nivel", evidente în patogenii, sunt dereistice, neancorate în real.

Mandala nu este însă numai un desen floral şi labirintic, arbitrar construit, pentru a fixa atenţia şi a facilita concentrarea. Ea este, iconografic, o imagine a lumii, prezentând simbolic toate principiile cosmologice: „centrul", cele patru puncte cardinale etc. Orice construcţie sacră corespunzând unei **imago mundi**, prezintă, privită fiind din înălţime, forma unei **mandala**. Construirea unei mandala este reprezentarea iconografică a Creaţiei, meditaţia asupra mandalei este reprezentarea rituală a Creaţiei, reprezentarea ei psihologică şi omologarea metafizică cu actul Creaţiei. Mandala fiind interpretată ca apărare de haos şi ca un drum posibil spre centru (realitate ultimă), poate fi o metodă de salvare. Salvarea poate fi tradusă prin această formulă cuprinzătoare: „drumul spre centru". Nu e lipsită de semnificaţie meditaţia pe care o întâlnim la **isihaştii Muntelui Athos**. Jung arată că mandala este centrul, este exponentul tuturor căilor, este calea către centru, către **individuare**. Mandala este un **simbol unificator**: unificarea sau reconcilierea lui Dumnezeu cu omul figurată prin simbolul lui HRISTOS sau al crucii (I. Mânzat şi M. P. Craiovan, 1996).

Într-o mandala modernă - ne mărturiseşte Jung - locul divinităţii este luat de totalitatea omului.

3.4. HRISTOS - arhetipul vieţii eroice

Jung încearcă o explicaţie psihologică a mitului creştin. Iisus Hristos a trăit o viaţă concretă, personală şi unică, care are, în acelaşi timp, un caracter de ARHETIP. Cel mai adecvat s-ar putea numi **arhetipul vieţii eroice**. Întâmplările din cursul vieţii lui Hristos se pot produce în sufletul oricărui om de pe pământ, oricând şi oriunde. Acesta este **arhetipul eroic creştin** al celui care suferă pe nedrept, care este condamnat la moarte prin crucificare fără să fie vinovat, care se sacrifică pentru păcatele altora, el fiind fără de păcat. Arhetipul creştin este mai vechi decât Hristos, el a existat cu mii de ani înainte de apariţia lui şi va dăinui etern. Omul are în structura inconştientului său ancestral arhetipul eroului şi mai ales al eroului Hristos, care este Dumnezeu-Omul care moare şi se metamorfozează din nou în divinitate.

Viaţa şi învierea lui Hristos este o experienţă trăită, care este frecvent reînnoită de către destinele oamenilor. Această moarte eroică trebuie să se repete şi să se realizeze din nou: **Hristos moare mereu şi în acelaşi timp renaşte mereu**. Viaţa psihică a arhetipului este atemporală şi aspaţială în comparaţie cu condiţionarea noastră individuală de către un fragment de timp şi spaţiu. **Hristos este moartea şi învierea, suferinţa şi nedreptatea veşnică pe care le îndură omul, cu speranţa eternă în viaţa veşnică**. Misterul hristologic se transferă în interiorul psihismului uman. Hristos devine imanent omului, omul ia asupra sa întreaga povară, întreaga

nemărginire a libertăţii. Dacă a existat acum două milenii un erou ca Hristos, de ce n-ar putea exista şi un al doilea sau de ce n-ar putea fi orice om un astfel de erou tragic.

Omul.Total, supraomul, eroul absolut devin speranţa şi calea omului, misterul spiritului său. Creştinismul suportă trăirea interioară a Golgotei. Morala creştină este o morală a sacrificiului suprem. Calea moralei creştine duce, prin jertfă, la creaţie. În **sacrificiu** se află patosul autentic al moralei creştine. **Sacrificiul eroic** cu speranţa mântuirii sufletului presupune forţa spiritului uman, care exclude orice slăbiciune. Capacitatea de jertfire este întotdeauna **nobilă**: jertfa creştină este întotdeauna a piscurilor, a înălţării, nu a şesurilor nivelatoare.

N. Steinhardt (1992) consideră că sacrificiul eroic este o constantă a istoriei şi un imboid permanent şi inconştient al omului . Fără sensul sacrificial, omul este lipsit de uneltele construcţiei.

3.5. Simbolul transsubstanţierii

TRANSSUBSTANŢIERE este un termen doctrinar, propriu teoriei creştine, prin care se înţelege că, în cadrul **împărtăşaniei**, pâinea şi vinul şi-ar schimba substanţa lor terestră, devenind corpul şi sângele lui Hristos. Împărtăşania reprezintă ultima Cină celebră a Maestrului cu discipolii săi. Hristos se încarnează ca om sub aparenţa substanţelor oferite - pâinea şi vinul. Pâinea şi vinul sfinţit semnifică cuminecarea cu trupul şi sângele lui Hristos, care constituie hrana împărăţiei veşnice, sunt „merinde pe calea vieţii veşnice".

Nu numai că pâinea şi vinul sunt hrana fundamentală pentru cea mai mare parte a omenirii, dar ele împreună formează alimentul perfect al omului, care are nevoie pentru a trăi de o hrană solidă şi una lichidă. Ele sunt cele mai potrivite pentru a servi ca **simbol al vieţii şi al personalităţii umane** (simbolismul ofrandelor). Pâinea este alimentul de bază. Vinul stimulează şi bucură inima omului, graţie unei substanţe volatile care poate fi considerată un fel de „spirit". Spre deosebire de apa inofensivă, vinul este o substanţă care inspiră, care provoacă extazul beţiei. Pâinea reprezintă mijlocul de **existenţă fizică**, vinul mijlocul de **existenţă spirituală**.

Simbolul nu este niciodată simplu şi de aceea nu poate fi exprimat echivoc şi nici pe deplin clarificat (rămâne în zona misterului). Simbolul grâului şi vinului se prezintă pentru Jung cu o semnificaţie având patru niveluri:

1. Sunt produse ale pământului;

2. Sunt produse ale unei anumite pregătiri (pâinea provine din grâu care se macină şi făina se coace; vinul din mustul strugurilor, care fermentează);

3) Sunt expresia unei realizări psihologice (răbdare, grijă, jertfă) şi a forţei omului;

4. Sunt manifestări ale „daimon"-ului vegetaţiei.

Împărtăşania este o „participare mistică până la consubstanţialitate, până la identificarea cu Hristos, adică o asimilare a sufletului lui Hristos, dar şi o realizare interioară, o introspecţie a figurii lui Hristos în sufletul uman. În esenţă, transsubstanţierea semnifică atât **apoteoza** - divinizarea eroului Hristos -, cât şi **umanizarea divinului**: apropierea dintre divin şi uman printr-o întrepătrundere (I. Mânzat şi M. P. Craiovan,1996).

3.6. Religia este o proiecţie a celei mai înalte şi puternice valori

Jung arată că cea mai puternică şi importantă valoare a unei comunităţi capătă, prin mitizare, caracter de religie. În religie se exprimă cele mai fundamentale arhetipuri care caracterizează personalitatea unui grup uman, dar religia nu izvorăşte exclusiv din inconştient. Religia este expresia psihologică şi istorică a unui popor. Faptul psihologic care are în sufletul omului cea mai mare putere şi cea mai mare valoare se manifestă ca Dumnezeu. Religia este **„fructul şi punctul culminant al totalităţii vieţii care conţine atât inconştientul, cât şi conştientul"**.

În Hristos omul nu mai este despărţit de om , devin împreună UNUL, aşa cum psihismul şi substanţa formează împreună, după expresia lui Jung, „unus mundus" în care universul este psihoid, iar psihismul devine obiectiv. Creştinismul este religia care desfiinţează prăpastia dintre divin şi uman, reuneşte două tipuri de ordine într-una complementară şi totală.

După cum explică Jung, inconştientul elaborează ideea unui om zeificat sau divinizat (E. Cioran se referă la „Dumnezeu ieşit din adâncurile noastre") care se retrage şi stă ascuns, protejat şi depersonalizat, şi care se exprimă prin diverse simboluri şi arhetipuri. În conştientul uman există permanent tendinţa de întoarcere, de regresiune către un mod de gândire medieval şi arhaic care nu s-a stins, ci, datorită permanenţei inconştientului colectiv, ancestral care conţine arhetipurile, a rămas îngropat, cufundat în inconştient şi poate fi oricând reactualizat. De aceea întâlnim în unele manifestări moderne (de exemplu, „New Age Spirituality") continuarea unei **tendinţe gnostice a gândirii**. Jung susţine că religia creştină a fost marcată de gnosticism. Există în om, în străfundurile inconştientului său, **o nostalgie a originilor** (M. Eliade) înainte de căderea lui Adam (îngerul căzut). Rădăcinile istorice ale simbolurilor religioase creştine se întind înapoi dincolo de Evul mediu, până în Antichitate, şi o mare parte pot fi găsite în Gnosă, la Platon sau Socrate. Omul trebuie să-şi cunoască rădăcinile credinţelor, să le descifreze conştient şi să adere la credinţă în cunoştinţă de cauză.

Jung, întrebat cu puţin înainte de muri dacă are credinţă în Dumnezeu, a răspuns: „Credeam, acum ştiu!".

CAPITOLUL VII

RELIGIE ŞI RAŢIUNE

1. ÎNRUDIRI POSIBILE ÎNTRE RAŢIONALISM ŞI MISTICISM

Pierre Abélard (1079-1142), filosof francez, reprezentant de seamă al **conceptualismului**, în opera sa principală „Da şi nu" („Sic et non", 1121), a afirmat necesitatea punerii credinţei pe baze raţionale. Ideile sale au fost condamnate ca eretice.

Mircea Florian (1993, p. 69) ne reaminteşte că ideea spontaneităţii spirituale, a creaţiei **în** şi **prin** interior, este nota definitorie a raţionalismului, ceea ce-l îndreptăţeşte să constate o **afinitate reală**, dar anevoie de descoperit sau voit mascată, **între raţionalism şi misticism**. M. Florian s-a arătat neîncrezător faţă de banala opoziţie dintre **raţionalism**, care este „un misticism transpus în ordinea gândirii," şi **misticism** „care transpune gândirea în ordinea trăirii". Fraţii, chiar când se duşmănesc, nu pot uita că sunt fraţi. M. Florian mai semnalează încă o înrudire între misticism şi raţionalism: amândouă sunt universaliste, supranaţionale şi anistorice (idee confirmată şi de L. Heieck, 1936, p. 169). Pentru misticism şi raţionalism există numai Sufletul şi Divinul, nu suflete individuale sau colectiv-naţionale. „Misticismul concede realitatea iniţială a sufletului individual, dar nu pe aceea a colectivului. Finalul este transfigurarea individualului în universal şi absolut prin topirea în Unul divin. Acelaşi cuvânt indian **Atman** înseamnă Eul şi Absolutul care se contopesc în viziunea mistică" (M. Florian, 1993, p.70).

În lumina acestor idei, M. Florian ne avertizează că este momentul să recunoaştem „o neaşteptată rezonanţă filosofică a misticismului". Identificarea conştiinţei individuale cu conştiinţa „divină" sau cu „dinamismul creator" al Unului şi Totului trebuia să aibă o inevitabilă concluzie filosofică. Rareori s-a observat legătura reală dintre premisa mistică şi **idealism**, doctrina filosofică care susţine realitatea nemijlocită şi superioară a conştiinţei şi conţinuturilor ei (percepţii, reprezentări, noţiuni) la care se reduc în cele din urmă obiectele externe.

Misticismul este cu precădere „spiritualizare" sau „interiorizare", este absorbirea „exteriorului" în „Unitatea divină" în care se pierde Conştiinţa. În adâncul

conştiinţei se află elementul divin, „Cetatea" sau „Scânteiuţa", prin care comunicăm cu Principiul creator, cu Spontaneitatea absolută.

Cine ar fi bănuit - se întreabă M. Florian (1993, p. 70-71) - că idealismul care a ajuns să pună la îndoială în **cogito ergo sum** orice existenţă externă, chiar propriul corp, şi să reducă lumea la „conţinuturile de conştiinţă", în numele raţiunii şi ştiinţei, are obârşia în misticism, fireşte, într-un misticism care a suferit operaţii de alambicare? Totuşi, bănuiala trebuia să încolţească (crede M. Florian), întrucât „interiorizarea" lumii şi aşezarea Eului în prima linie a existenţei sunt piese ale misticismului lui Augustin înainte de a fi ale raţionalismului lui Descartes. „Dacă sufletul se „îndumnezeieşte" şi dacă Dumnezeu este creator, nu decurge oare că sufletul creează lumea? Idealismul modern, care cu Fichte sau Hegel face din univers o producţie a spiritului, îşi trage seva din experienţa mistică" (M. Florian, 1993, p. 71).

Jacques Maritain (1932, p. 261), neotomist cu temperament de critic, i-a adus lui Descartes ca principal cap de acuzare transformarea raţiunii umane în intelect „îngeresc" şi că a introdus în filosofie un optimism antropocentric, credinţa că „gândirea este un Dumnezeu care se desfăşoară", dar n-a observat originea mistică a acestei divinizări a raţiunii.

H. Delacroix (1922, p. 263-266) susţine că experienţa mistică stimulează apelul la o gândire latentă chiar prin natura abstractă a obiectului, întrucât ea „cunoaşte" numai o unitate indistinctă, chiar dacă această unitate, învăluită în noapte, are o infinită bogăţie. Misticismul creştin năzuieşte să rezume, în „viziunea beatifică" a Unităţii, toate temele de meditaţie metafizică şi toată complexitatea dogmaticii. Misticismul posedă, pentru H. Delacroix (1922, p. 268), şi o altă semnificaţie creatoare sau „poetică", mai palpabilă, pentru viaţă: „el este un sculptor al spiritelor, un instaurator al armoniei şi unităţii interne". Punctul de plecare al misticismului este experienţa contradicţiilor , a dizarmoniilor şi conflictelor dureroase. Misticul este omul cu o sensibilitate chinuită şi cu un dor nesfârşit de armonie şi de dreptate. Setea de armonie şi dreptate călăuzeşte procesul mistic de contopire în acel **Unu** care „fericeşte", cum spunea Meister Eckhart. Tot aşa, după H. Delacroix, toţi misticii simt vibrând în adâncul lor o imensă undă de pace şi de certitudine, unde se realizează confluenţa dintre **liniştea** spiritului - care după atâta căutare zadarnică şi-a găsit limanul - şi **exuberanţa** unei spontaneităţi primordiale şi, în fine, beatitudinea şi infinitul.

J. Leuba (1925, p. 187) arată că rezultatul cel mai preţios al vieţii mistice este repudierea „omului natural" sau animalului din om, este înlocuirea voinţei egoiste cu voinţa divină, iar această înlocuire este treapta cea mai înaltă a luptei de a umaniza animalul (din om). Misticismul este **o mare expresie morală**, întrucât unirea cu Dumnezeu face să ţâşnească în suflete un izvor de energie pusă în slujba oamenilor.

H. Delacroix încheie opera sa **Les grandes mystiques chrétiens** (1938) printr-o apreciere care reliefează **valoarea instaurativă** a misticismului, mai mult decât **valoarea lui speculativă** de cunoaştere. De asemenea, pentru Evelyn Underhill (1928, p. 229) misticii sunt „pionierii lumii spirituale", călători spre „ţara sufletului", spre infinita „rodnicie morală a lepădării de sine"; „nu matrimoniul spiritual, ci fecunditatea divină este starea lor finală".

Mircea Florian (1993, p. 117-118) ajunge la concluzia că misticismul s-a dezvăluit ca un amestec de real şi ireal, de „adevăr" şi poezie", ambele în serviciul mari-

lor prefaceri spirituale: „a face viaţa să poarte roadele cele mai rare şi a înălţa caracterul la un nivel suprauman". Misticismul nu este pură poezie sau „ficţiune"; fără conştiinţa adevărului nici un enunţ religios nu poate stăpâni sufletele. **Adevărul misticismului nu stă în ceea ce el cunoaşte, ci în ceea ce el ne face să trăim.** Misticismul a avut un rol mare în istoria filosofiei, întrucât a inspirat doctrine ca **idealismul,** cu al său principiu al certitudinii superioare a sufletului şi reprezentărilor sale la care se reduc obiectele, şi **monismul,** care topeşte multiplicitatea lucrurilor într-o singură Esenţă sau Substanţă şi care justifică străvechea convingere a identităţii sau coincidenţei contrariilor, („coincidentia oppositorum", Cusanus). Karl Joël (1926) arată că „filosofia naturii" îşi are obârşia în „spiritul misticismului" şi că cele mai mari cuceriri teoretice şi practice în lumea externă merg mână în mână cu cele mai puternice vibraţii ale lumii interioare. **Religia face parte din cultură nu pentru că este dogmă şi nici chiar pentru că este credinţă, ci ca strigăt** (Merleau-Ponty).

Deci, credinţa şi raţiunea nu se contrazic în mod absolut, ele împreună dau spiritului uman o nouă dimensiune. **Sinergia lor este superioară efectului separat al oricăreia dintre ele.** Raţiunea demonstrează credinţa, o luminează, iar credinţa rămâne îndreptarul raţiunii (raţiunea trebuie să se orienteze spre ceva în care să creadă).

Credinţa nu este numai cunoaştere, ci şi participare, alianţă; însă participarea nu conduce la pierderea distanţei dintre om şi divinitate. Poate că are dreptate Giovanni Gentille (1934, p. 59) că **religia este „exaltarea obiectului" sustras legăturii cu subiectul,** în timp ce Dumnezeu este „obiectul", „altul", „transcendental" şi că „religia este această statornicire şi uitare a omului în obiectul conştiinţei sale".

2. CONFLUENŢE ÎNTRE MISTIC ŞI SCEPTIC

L. Kolakowski (1993, p. 154) observă că există o stranie convergenţă între atitudinea cognitivă a misticului radical şi cea a scepticului radical. În virtutea unei **coincidentia oppositorum,** misticul şi scepticul se dovedesc a fi fraţi gemeni în epistemologie.

Atât pentru sceptic, cât şi pentru mistic există posibilitatea de a putea spune, împreună cu L. Wittgenstein - în care scepticul şi misticul au căzut de acord - că explicaţia lor este de fapt fără sens şi că, prin urmare, ea ar trebui să fie aruncată ca o scară pe care a mai urcat cineva. Învăţătura mistică despre treptele înălţării spirituale include o joncţiune similară. Iar conceptul de **docta ignorantia** al lui Cusanus combină ambele sensuri, pe cel mistic şi pe cel sceptic.

Se poate susţine - după cum arată Kolakowski - că, în ciuda tuturor asemănărilor, între sceptic şi mistic tot rămâne o distincţie epistemologică crucială: cel din urmă (misticul) a câştigat o certitudine perfectă, cel dintâi, nici una: „Nu susţin că scepticismul şi misticul sunt unul şi acelaşi lucru sau că sunt analoage în toate privinţele. Ideea mea este, în primul rând, că abordarea epistemologică este similară în ambele cazuri şi, în al doilea rând, că nu este inconsecvent sau monstruos să fii sceptic şi mistic în acelaşi timp" (Kolakowski, 1993, p. 156).

3. „CREDO UT INTELLIGAM"

La origine, cuvântul creştin „credinţă" înseamnă **încredere în Dumnezeu**. Credinţa, în sensul de „încredere", trebuie să preceadă orice **raţionament**. L. Kolakowski (1993, p.33) precizează: „Încrederea nu poate constitui o verigă în demersul logic. E un act de angajare morală, nu intelectuală".

Marii învăţaţi arhaici, maeştrii spirituali (Buddha, Hristos, Apostolii creştini, Sfinţii) au afirmat în diverse chipuri credinţa că peste toate schimbările dăinuie **altă realitate permanentă**: imună la descompunere, inaccesibilă văzului şi auzului nostru **şi totuşi nu pe de-a-ntregul interzisă experienţei**, ea reprezintă un cadru misterios în care se conservă pe vecie toate evenimentele omeneşti. Prin urmare, realizările şi chinurile noastre nu sunt zadarnice, prin ele **realitatea ascunsă** (ordinea implicată sau înfăşurată - D. Bohm) creşte şi se îmbogăţeşte, „ele nu sunt înghiţite şi anihilate de abisul timpului, ci sunt captate în nepieritorul lăcaş al Fiinţei şi numai în realitatea eternă (adică atemporală, nu interminabilă) poate fi înfrânt Neantul" (Kolakowski, 1993, p. 38). **Experienţa cotidiană** arată fără greş că „oamenii capabili să-şi depăşească mizeria, datorită puternicelor credinţe într-o ordine cu finalitate înlăuntrul căreia **fiecare lucru capătă în cele din urmă un sens** (s.n.), sunt mai bine pregătiţi să îndure loviturile inevitabile ale sorţii, fără a se prăbuşi în disperare; mărturiile celor care au supravieţuit ororilor prelungite ale lagărelor de concentrare par a confirma presupunerea de bun simţ că aceşti oameni ar face mai bine să reziste moral presiunilor insuportabile şi să sporească astfel şansele fizice de supravieţuire ... replica raţionalistă tip „o concepţie religioasă despre lume poate acţiona ca un izvor de consolare" se întoarce mai degrabă împotriva lui Voltaire decât împotriva lui Pangloss" (L. Kolakowski, 1993, p. 39).

N. Steinhardt (autorul „Jurnalului fericirii"), evreul convertit la creştinism, n-ar fi supravieţuit calvarului din închisorile comuniste dacă nu s-ar fi ancorat ferm în **credinţa într-o înţelepciune providenţială** şi astfel, ca **tehnică de supravieţuire**, crezul său a fost justificat şi s-a dovedit (s-a experimentat şi s-a demonstrat) că nu a fost deloc absurd.

Credinţa în semnificaţia supremă a tuturor întâmplărilor vieţii are „utilitatea unui mecanism homeostatic", care-i ajută pe oameni să se adapteze diferitelor solicitări ale vieţii şi să le traverseze cu bine. „O percepere religioasă a lumii - spune Kolakovski - e o parte din înzestrarea noastră naturală în aceeaşi măsură ca şi faptul că avem doi ochi, nu trei".

Totul în cele din urmă revine la principiul de bază: **încrede-te în Dumnezeu**. „Nu avem chei pentru cifrurile lui Dumnezeu"(Kolakovski, 1993, p. 48). Credincioşii „au încredere în Dumnezeu înainte ca înţelepciunea şi bunătatea Lui să fie testate experimental şi indiferent de rezultatele unor posibile teste". Încrederea lor „nu se bazează pe o evidenţă empirică, ci e dată **a priori**. Unii cred că sunt în stare să citească semne providenţiale în toate întâmplările vieţii; alţii, în clipe de iluminare bruscă, surprind înţelesul latent al tuturor vicisitudinilor pe care le-au îndurat. Nici acum nu o pot «dovedi», dar lectura lor îi satisface" (idem, p. 50).

Kolakowski ne explică cu răbdare că **acceptarea lumii ca un cosmos cu o ordine divină, în care totul are o semnificaţie, nu este nici autocontradictorie, nici incompatibilă cu cunoaşterea empirică**. Şi totuşi, ea nu poate fi urmarea unei astfel de cunoaşteri, oricât de vast extinsă ar fi. Atât răul moral, cât şi suferinţa omenească, inclusiv inevitabilul eşec în viaţa fiecăruia dintre noi, pot fi acceptate şi absorbite mintal. Ar fi însă ridicol să pretindem că, pornind de la haosul înspăimântător al vieţii, putem, în urma unor procedee logice admise, să punem capăt ideii unui cosmos plin de sens şi finalitate. Actul de credinţă şi de încredere în Dumnezeu trebuie să preceadă capacitatea de a-i vedea mâna în desfăşurarea evenimentelor şi în tristeţea istoriei omenirii (idem, p. 56). Pe scurt: ***credo ut intelligam***.

Credinţa nu este un act de consimţământ intelectual faţă de anumite aserţiuni, ci **o angajare morală,** care implică într-un singur tot indivizibil atât consimţământul intelectual, cât şi o încredere infinită. Formulele cunoscute astăzi „credo ut intelligam" şi „fides quarens intellectum" (credinţa care caută înţelegere) aparţin episcopului catolic Anselm de Canterbury (1033-1109), supranumit „părintele scolasticii". Anselm îşi asumă rolul aceluia care „încearcă să-şi ridice spiritul la contemplarea lui Dumnezeu şi care încearcă să înţeleagă ceea ce crede" (**Proslogion**).

Doctrina sacră constituie nucleul a ceea ce R. Guénon (1924) numeşte **Tradiţia primordială de origine nonumană**, tradiţie care s-a manifestat în istorie în diferite tradiţii particulare, dintre care unele şi-au păstrat caracterul metafizic şi impersonal (taoism, hinduism), în timp ce altele au luat un caracter religios şi personal (religii abrahamice), adăugându-şi elemente diferite de ordin mistic, etic, social etc. Toate tradiţiile valabile sunt, aşadar, o manifestare a Fiinţei supreme, având ca origine un principiu spiritual din care decurge toată structura lumii şi a omului, ca macrocosm şi microcosm, între care este o profundă analogie (R. Guénon).

În concepţia lui Guénon (1931) înţelepciunea umană este raţională şi suprarațională, iar **simbolul este universal pentru că are origine nonumană**. Realitatea simbolului face ca fiecare act uman, fiecare gest să aibă o semnificaţie simbolică; însă eficacitatea sa capătă o cu totul altă anvergură atunci când gestul este consacrat prin coborârea harului, când are, deci, un **caracter ritual**. „Ritul şi simbolul nu sunt în fond decât două aspecte ale unei aceleaşi realităţi; şi aceasta nu este altceva, în definitiv, decât corespondenţa care leagă între ele toate nivelurile Existenţei universale, astfel încât prin ea starea noastră umană poate fi pusă în comunicare cu stările superioare ale Fiinţei (R. Guénon, 1931, p. 122). Calea majoră a desăvârşirii spirituale este, după Guénon (1993, p. 18-19), **iniţierea** care se poate realiza din starea umană, ducând la eliberarea din viaţă (jivaumukta). Evident că nu orice iniţiere foloseşte aceleaşi rituri şi poate realiza acelaşi nivel spiritual; se deosebesc, în funcţie de aptitudinile iniţiatului, o **cale a acţiunii** (karma), una a iubirii (Bhakti) şi una a cunoaşterii (Jnana). Apare în relief excelenţa cunoaşterii contemplative ca rod al intuiţiei intelectuale, singura în stare să ducă la **gnoza supremă, la unirea cu Principiul**.

În „**Mundaka Upanishad**" stă scris:

> **„Aşa cum fluviile curgând la vale îşi află casa**
> **În ocean, lepădându-şi numele şi forma,**

Aşa şi omul cunoscător, dezlegat de nume şi de formă,
Se apropie de Persoana divină care e dincolo de orice dincolo.
Oricine îl cunoaşte cu adevărat pe supremul Brahman, cu adevărat Devine Brahman".

Realizând fecunde studii comparative între Orient şi Occident, R. Guénon (1993, p. 158-159) arată că în Occident vestigii ale spiritualităţii autentice mai dăinuie doar la nivelul religiei: „... tot ceea ce este cu adevărat valoros în lumea modernă vine de la Creştinism sau cel puţin prin el - ca purtător şi depozitar al moştenirii tradiţiilor anterioare -, moştenire care l-a însufleţit atât cât i-a îngăduit starea Occidentului şi ale cărui posibilităţi Creştinismul le conservă în stare latentă".

4. ADEVĂRUL ESTE TRANSCENDENTAL (EDMUND HUSSERL)

Întrucât „adevărul este întregul" (Hegel), cuprinderea lui nu poate fi realizată decât de către o inteligenţă omniscientă şi infinită. Numai o astfel de inteligenţă atotcuprinzătoare, eternă şi lipsită de limite ar putea înfăptui ceea ce tânărul Edmund Husserl (1859-1938, întemeietorul fenomenologiei) aştepta de la un Eu transcendent. Conceptul de adevăr este **transcendent** în sensul husserlian (nu în sens scolastic). Aceasta înseamnă că ceea ce este adevărat este aşa, indiferent dacă ştim sau nu că este adevărat, indiferent dacă ne gândim la el sau nu ne gândim, indiferent dacă noi existăm sau nu. Deci numai în absolut există adevărul. Cu alte cuvinte, dacă adevărul este **întregul** înseamnă că, de fapt, omul poate cunoaşte doar fragmente de adevăr, dar el dacă atinge acel înalt nivel de motivaţie cognitivă numit de A. Maslow „self-actualization" (realizarea deplină a persoanei) tinde să-şi apropie adevărul ca TOT. Chiar dacă adevărul nu poate fi cunoscut în totalitatea lui, savanţii, artiştii de geniu, filosofii, maeştrii spirituali îşi fac din acest vis suprem un scop al vieţii. Întregul nu se poate reduce la imanent şi trebuie, obligatoriu, să evadeze în zonele greu accesibile ale transcendentului. Poate că nu riscăm prea mult afirmând că adevărul ca întreg este un adevăr transcendent.

5. LOGICA TRANSCENDENTULUI - LOGICA INFINITĂŢII

Dincolo de această lume cognoscibilă, deci accesibilă observării şi experimentării umane, se află altă realitate care este inaccesibilă investigaţiei şi experimentului clasic. Aceasta este aşa-zisa **realitate transcendentă**. Semnificaţia, rostul şi existenţa lumii materiale nu se pot explica decât dacă acceptăm existenţa unei realităţi transcendente, care este condusă de o ordine ascunsă, rod al unei inteligenţe de ordin superior.

C. Portelli (1993, p. 193) arată: „Lumea materială reprezintă un sistem deschis, la capetele căruia se profilează o realitate transcendentă ... Logica lumii materiale

necesită existenţa unei logici de ordin superior (transcendentale), care să o completeze şi să o explice".

Deşi realitatea transcendentă se situează dincolo de posibilităţile umane, obişnuite, de observare şi experimentare, totuşi ea nu este total opacă pentru cunoaşterea umană. Realitatea noastră empirică şi cea transcendentă reprezintă împreună cele două componente complementare ale unei lumi unice.

Edmund Husserl, căutând să refundamenteze logica pe concepţia „conştiinţei intenţionale", a ajuns la teoria „constituirii transcendentale a obiectului", conform căreia unica realitate a obiectului este însuşi actul „intenţional" de conştiinţă (adică orientat spre ceva) care îl „constituie". În 1929 el elaborează „logica formală şi transcendentală", care nu face referiri explicite la divinitate.

Realitatea transcendentă acţionează atât **din afara noastră,** cât şi **din interiorul nostru**:

- din interiorul nostru realitatea transcendentă acţionează prin ***intuiţia*** şi ***cunoaşterea noastră primodială*** şi prin psihismul nostru de esenţă transcendentă;
- din afara noastră realitatea transcendentă ni se dezvăluie prin ***revelaţia***, naturală şi divină, pe care o primim prin intermediul **transconştientului** nostru (conştiinţa transcendentului şi nu „conştiinţa transcedentală" în sens kantian).

Intuiţia, pentru a căpăta credit şi funcţionalitate operaţională, trebuie să fie călăuzită de logică şi psihologie. **Revelaţiile** trebuie să fie interpretate în lumina celor mai recente date ale ştiinţei şi toate trebuie să fie asamblate împreună într-un întreg coerent şi plauzibil.

Posibilitatea realizării şi existenţei unei inteligenţe transcendente şi universale se explică - după opinia lui C. Portelli (1993, p. 197) - prin **integrarea unei mulţimi infinite** de inteligenţe individuale. O asemenea inteligenţă **integratoare** nu ar putea funcţiona decât situându-se deasupra legilor spaţiului şi timpului. Numai printr-o comunicare instantanee a informaţiei, indiferent de distanţă în spaţiu sau timp, s-ar putea realiza o astfel de integrare universală. Gândirea ştiinţifică contemporană, de esenţă neclasică, se dezvoltă ca gândire integratoare şi holistică: principiul nonseparabilităţii particulelor (Bernard d' Espagnat) demonstrează că particulele comunică între ele în mod instantaneu indiferent de distanţa spaţială sau temporală; întâi mecanica cuantică prin pricipiul complementarităţii (Niels Bohr, 1972) şi mai recent **integronica** (A. Restian, 1989) tind spre realizarea unei imagini integratoare asupra universului.

„Funcţionarea inteligenţei umane nu se poate explica - după cum arată C. Portelli (1993, p. 198) - decât prin faptul că ea lucrează în **câmpul inteligenţei transcendente**". Lumea transcendentă nu poate fi decât logică, iar logica acestei lumi trebuie să fie în prelungirea logicii lumii noastre. Lumea materială conduce cunoaşterea noastră pe un drum la capătul căruia suntem nevoiţi să acceptăm existenţa inteligenţei transcendentale creatoare. Logica noastră, umană, încearcă să ne dezvăluie imaginea realităţii transcendente. O dată conturată această imagine, omul poate să formuleze o serie de ipoteze şi întrebări referitoare la destinul său şi la secretele spiritului său. Inteligenţa transcendentală se cunoaşte pe Sine prin intermediul omului, dotat cu inteligenţă, şi dialoghează cu omul în vederea realizării operei sale cre-

atoare. Prin intermediul omului, al fiinţei sale spirituale, inteligenţa transcendentală îşi vede propria ei imagine şi îşi exercită atributele definitorii.

„Omul a fost creat de inteligenţa transcendentă cu menirea de a deveni un colaborator inteligent şi activ, dispunând de un important grad de libertate şi având în acelaşi timp o mare responsabilitate. Omul a fost creat de Dumnezeu ca să devină fiu" (C. Portelli, 1993, p. 220).

Meister Eckhart şi Cusanus se referă la o facultate cognitivă înaltă care ne îngăduie o **intuire a infinităţii divine** şi care este ghidată de principii logice proprii. Eckhart nu se temea de a recunoaşte caracterul autocontradictoriu al discursului teologic, iar Cusanus a încercat să elaboreze o nouă **logică a infinităţii,** în care principiul contradicţiei a fost înlocuit cu principiul **coincidentia oppositorum,** convergenţa calităţilor contrarii când îşi ating valorile limită. Principala sursă de contradicţie pare a fi fost întotdeauna aceeaşi, ea fiind identificată de către toţi misticii speculativi: **Unicitatea Fiinţei** confruntată cu o lume creată, alcătuită din **numeroase obiecte.**

O dată ce s-a admis că **Fiinţa este Unul**, că **lumea este multiplul,** suntem tentaţi - observă L. Kolakowski (1993, p. 151) - să evităm contradicţia negând nu existenţa lui Dumnezeu, ci existenţa lumii: **multiplul este Unul.** Reiese că toate lucrurile şi toate sufletele în existenţa lor „reală" sunt Dumnezeu şi că întoarcerea noastră la Dumnezeu înseamnă restaurarea modului nostru „autentic" de a fi, a ceea ce cu adevărat suntem; individualitatea este văzută ca o patologie a fiinţei, un blestem ontologic, aşa cum ar fi spus-o A. Schopenhauer.

Ideea autocontradictorie că „multiplul este Unul" nu este nicidecum o invenţie a unor minţi speculative; că întregul şi partea sunt identice (să ne gândim la „hologramа" lui D. Bohm) este, după cum a observat E. Durkheim, asumat tacit sau explicit în toate religiile. În viziunea sa, poporul a exprimat şi afirmat în acest concept al unităţii atotcuprinzătoare coeziunea corpului social (solidaritatea tribală în societăţile primitive).

Referindu-se la relaţia dintre creaţie şi gnoseologie, N. Berdiaev (1992, p. 115) arată: „Creaţia ca experienţă religioasă nu cunoaşte împărţirea dualistă între subiect şi obiect". Sub pecetea păcatului şi a necesităţii legate de el se află întreaga cultură care nu poate exprima deplin spiritul creator al omului. Filosofia critică de tip kantian, susţine Berdiaev, nu face decât să descopere legea potrivit căreia trebuie să trăiască natura păcătoasă. Natura creatoare a omului este secătuită de cădere şi păcat, ea a nimerit în robie faţă de necesitate. Şi omul căzut, păcătos poate crea doar supunându-se legii. **Omul epocii universale a creaţiei**, adică omul devenit conştient de calitatea sa de creator, „este întotdeauna revoluţionar în raport cu creaţia legiferată, supusă normei, cultural diferenţiată, căci creaţia nu poate fi nici supunere faţă de lege, nici supunere faţă de ispăşire; Creaţia este întoarsă către o altă latură a naturii duale a omului şi se naşte dintr-o altă latură" (Berdiaev, 1992, p. 116-117).

Cónştiinţa de sine creatoare a omului este o depăşire activă a scindării dintre subiect şi obiect, este ieşirea **dincolo** de limitele necesităţii coercitive. **Imanentismul** filosofiei rickertiene (H. Rickert, 1863-1936) afirmă, în felul său, identitatea, dar aceasta este o identitate părelnică, fantomatică, iluzorie, o identitate din

neputinţă şi nu din forţă. **Cunoaşterea** se dovedeşte însă - după opinia lui N. Berdiaev (1992, p. 119) - **transcendentă existenţei**. Falsul imanentism afirmă imanentul fără transcendent, dar depăşirea definitivă a transcendentului înseamnă şi depăşirea definitivă a imanentului. **Mistica** se află - după Berdiaev - de cealaltă parte a opoziţiei dintre transcendent şi imanent, pentru ea Dumnezeu este în acelaşi timp transcendent şi imanent.

Creaţia este tragică în esenţa ei (Berdiaev, 1992, p. 120). Ţelul elanului creator este accederea la o altă viaţă, o altă lume, **înălţarea în existenţă**. Venirea epocii religioase creatoare - pe care o aşteaptă N. Berdiaev - semnifică o criză profundă a creaţiei umane. Actul creator va edifica o existenţă nouă. În activitatea creatoare se va dezvălui asemănarea naturii umane cu Creatorul. În creaţie va fi găsită ieşirea subiectului în obiect, **va fi restaurată identitatea dintre subiect şi obiect**. Toţi marii creatori au anticipat această răsturnare: „Creaţia în artă, în filosofie, în morală, în viaţa socială se revarsă dincolo de limitele sferei sale, nu mai încape în nici o normă clasică, ea manifestă un elan către transcendent" (N. Berdiaev, 1992, p. 121-122). Omul creator contemporan nu mai poate crea clasic, de aceea se vorbeşte astăzi de ştiinţă neclasică, filosofie neclasică, artă neclasică etc. Creatorul actual vrea să ajungă în toate domeniile, până la capăt, până la limită, să transgreseze graniţele. În spatele actului creator ca elan către o altă existenţă, către **înălţare transconştientă**, se ascunde un spirit unitar, nescindat.

Adevăratul imanentism trebuie să admită imanenţa cunoaşterii în raport cu existenţa şi posibilitatea dezvoltării creatoare conducând către trepte mai înalte de spiritualitate, care se prezintă ca **transcendere** în raport cu starea dată a existenţei. „Adevăratul transcendentalism creştin înseamnă transcendenţa „lumii" în raport cu omul şi imanenţa lui Dumnezeu în raport cu omul"(N. Berdiaev, 1992, p. 123).

Cunoaşterea creatoare este un act existenţial, un act al înălţării în existenţă. De aceea cunoaşterea creatoare nu se poate opune existenţei. **Adevărata creaţie este imanenţial-transcendentală; la fel este logica creatoare şi religia creatoare.** Fără înălţarea în zonele greu accesibile ale transcendentului, nici o cunoaştere şi nici o creaţie nu este deplină, nu este autentică. Cunoaşterea este dezvoltare creatoare, graţie căreia existenţa se dezvoltă.

Pentru filosofia creatoare - conchide Berdiaev (1992, p. 126) - adevărul nu este reflectare pasivă, pentru că adevărul este **activă dotare cu sens**. Accederea la adevăr presupune activitatea creatoare a spiritului, rezistenţa lui faţă de ruptura dintre subiect şi obiect şi faţă de duşmănia dintre creaţie şi existenţă. Epocii creatoare şi filosofiei creatoare îi este proprie şi o altă gnoseologie, care se întemeiază în întregime pe ideea **omului cosmos**. Omul este înrudit şi asemănător cosmosului, dar nu pentru că este o fracţiune a cosmosului, ci pentru că este, el însuşi, un întreg cosmos. Omul-cosmos are forţa de a se exprima dinamic în univers, are puterea de a crea existenţă, de a preface cultura în existenţă.

6. CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU ESTE POSIBILĂ?

L. Kolakowski (1993, p. 94) ne asigură că urmează **formula carteziană** în măsura în care ea afirmă că pretenţiile umane de adevăr sunt vide fără raportare la divinitate. Prin aceasta nu se presupune nici o raportare la veridicitatea lui Dumnezeu, dar Kolakowski admite că predicatul „adevăr" nu are nici un înţeles decât raportat la adevărul atotcuprinzător, care este echivalentul unei minţi absolute. Abordarea transcendentă se impune pentru cunoaşterea principiilor universale (atribuite, de obicei, divinităţii).

Teozofia (gr. **theos** - Dumnezeu şi **sophia** - înţelepciune) susţine ideea cunoaşterii nemijlocite a „esenţei lui Dumnezeu" cu ajutorul „iluminării", a intuiţiei mistice. Teozofii pretind adesea că aplică această cunoaştere la descifrarea tainelor naturii. La unii savanţi din epoca Renaşterii (de exemplu, la Paracelsus sau la Van Helmont, care l-a influenţat pe D. Cantemir), ideile teozofice se îmbină cu cercetarea experimentală.

Karl Jaspers spune: „Nicăieri în lume nu poate fi găsit Dumnezeu. El se sustrage prezenţei şi percepţiei corporalizate. Realitatea lui, dacă există, trebuie să aibă un specific radical diferit de realitatea lumii. Din meditaţia despre Dumnezeu nu se dezvoltă nici o ştiinţă, în sensul unei cunoaşteri universal valabile a lui Dumnezeu, nici o cunoaştere care să poată cerceta obiectul **Dumnezeu**". Iar Magistrul Eckhart ne avertizează: „Nu vă închipuiţi că propriul vostru intelect se poate ridica până acolo încât să-l puteţi cunoaşte pe Dumnezeu".

Gnoseologia şi psihologia metafizică au remarcat că pe măsura cufundării în materie, elementele de diviziune şi de opoziţie se accentuează şi se amplifică. Dimpotrivă, pe măsura înălţării către spiritualitatea pură se tinde tot mai mult spre unitate, care poate fi deplin realizată numai prin **conştiinţa principiilor universale**, pe care noi am numit-o **transconştiinţă, întrucât ţinteşte ascensiunea în transcendent**. Din capitolele anterioare se poate desprinde metoda de comunicare cu divinitatea. Sunt două căi majore de comunicare a omului cu stările superioare: **calea exoterică** (religioasă) şi **calea esoterică** (iniţiatică). Prima poate duce la mântuire, la salvarea spiritului uman (după moartea trupului), a doua deschide o posibilitate de unire cu Principiul univesal, de realizare a identităţii supreme (R. Guénon, 1993, p.18). Iniţierea este calea majoră a desăvârşirii spirituale. Mulţi filosofi şi maeştri spirituali au emis ipoteza că Iisus Hristos a fost un iniţiat. I. Petrovici (1937, p. 137) apropie ideea de neant de ideea de Dumnezeu, ca fiind **limite** ale gândirii noastre, deşi ideea de Dumnezeu este adusă în faţa raţiunii care ne arată că „la Dumnezeu lanţul cauzal se întrerupe şi se încheie" (I. Petrovici., **Ideea de Dumnezeu în faţa raţiunii**, în „Gândirea", nr. 7, Bucureşti, 1937).

Aşadar, cunoaşterea sau comunicarea cu divinitatea nu se pot realiza pe căile obişnuite ale ştiinţei şi filosofiei. Observaţia, experimentul, analiza logică nu sunt de folos în această modalitate de cunoaştere.

Rudolf Steiner, specialist în iniţiere mistică, în „Adevăr şi ştiinţă" exprimă în chip izbutit natura creatoare a cunoaşterii adevărului: „Adevărul nu reprezintă, aşa cum se crede îndeobşte, reflectarea ideală a ceva real, el este un produs **liber** al spiritului

uman, un produs care n-ar exista, în genere, nicăieri, dacă nu l-am produce noi înşine. Sarcina cunoaşterii nu este **repetarea** sub formă conceptuală a ceva ce există deja în altă parte, ci **crearea** unui domeniu cu desăvârşire nou, care produce numai în conjuncţie cu lumea dată prin simţuri o realitate deplină. Cea mai înaltă activitate a omului, creaţia lui spirituală, se include astfel organic în procesul universal general. În absenţa acestei activităţi procesul universal nici nu ar putea fi gândit ca un tot. Omul nu este un spectator pasiv în raport cu procesul universal, care să repete, în limitele spiritului său, ceea ce se petrece în cosmos fără contribuţia lui; el este un **coautor activ** al procesului universal; iar cunoaşterea este organul cel mai desăvârşit în organismul universului ... Esenţa cunoaşterii constă tocmai în aceea că în ea se manifestă o întemeiere a lumii de negăsit vreodată în realitatea obiectivă. Cunoaşterea noastră este - ca să ne exprimăm metaforic - o permanentă pătrundere în temeliile lumii" (apud N. Berdiaev, 1992, p. 307).

Cunoaşterea metafizică nu poate fi supunere pasivă faţă de realitate, ea nu poate fi decât un **act creator,** care are capacitatea de a pătrunde în realitatea autentică, ce se află dincolo de „realitatea obiectivă". În teoriile gnoseologice ale lui H. Bergson şi W. James întreaga lume dată nouă, inautentică, este parcă un produs al ştiinţei şi al conceptelor logice, urmărind ţeluri pragmatic-interesate. Ei nu văd limpede cauzele ontologice ale situaţiei date a lumii.

Psihologismul şi relativismul uman în cunoaşterea metafizică pot fi depăşite numai dacă se admite existenţa Logosului universal şi se înţelege omul ca fiinţă părtaşă la Logos, adică om absolut, om total, nu fiinţă individuală închisă. Cel care nu vede în om nici o urmă a Logosului universal este condamnat să se afle sub dominaţia psihologismului îngust şi relativismului anemic. Metafizica, ce îl urcă pe om în orizontul înalt al transcendenţei, este revelaţia înţelepciunii în omul însuşi, prin efortul său creativ. În intuiţiile şi revelaţiile metafizice veritabile omul se uneşte cu universul, antropologismul se uneşte cu cosmosul. Aceasta este premisa pentru o posibilă cunoaştere a celui mai mare mister din câte mistere există, şi anume misterul „Marelui Anonim". Cunoaşterea lui Dumnezeu şi a tainei ultime a lumii se distinge, în esenţa ei, de cunoaşterea ştiinţifică şi conţine în sine prea puţin naturalism sau matematism.

Cunoaşterea umană se bizuie pe supoziţia că omul este cosmic (universal) prin natura sa. Omul ca fiinţă individuală închisă n-ar deţine căi către cunoaşterea universului. O astfel de fiinţă nu s-ar înălţa deasupra lucrurilor particulare ale lumii, n-ar depăşi stările particulare. Omul este un sistem deschis şi introdeschis. **Numai în conştiinţa de sine a omului se dezvăluie tainele divine.** Omul are capacitatea de a cunoaşte lumea şi ceea ce este dincolo de lume pentru că este capabil de **efort transconştient,** prin care poate înţelege că el nu este în lume doar ca una din părţile ei, ci şi în afara lumii şi deasupra lumii, în afara Sinelui şi deasupra lui, depăşind toate lucrurile lumii. Omul este în univers şi universul pătrunde în el pentru că el este Fiinţă. Omul total, purtătorul umanităţii absolute, care a dobândit conştiinţa de sine şi apoi s-a ridicat până în **transconştiinţă**, după torpoarea sa în lumea naturii, după căderea sa în necesitatea naturală, după coborârea sa în inconştientul abisal şi preconştientul incert, devine conştient de natura sa infinită, de puterea fără margini a spiritului său.

În „Personalismul energetic" (1927, p. 245) C. Rădulescu-Motru concepe personalitatea ca „întinzându-se în marginile întregului univers"; „aceasta ar fi personalitatea divină, despre care omenirea a avut o presimţire, deodată cu primele ei aspiraţii religioase".

Învăţaţii raţionalişti sunt nevoiţi să se oprească cu nedumerirea în faţa faptului conştiinţei de sine a lui Hristos, în faţa caracterului inexplicabil al acestei conştiinţe de sine divine. Conştiinţa de sine a omului este transcendentă în raport cu lumea naturală şi nu este explicabilă prin ea.

Există o analogie profundă şi bogată în semnificaţii între conştiinţa de sine a lui Hristos şi conştiinţa de sine a omului. Numai revelaţia despre Hristos ne dă cheia pentru dezvăluirea tainei conştiinţei de sine a omului ca Fiinţă.

Psihologia misticilor este întotdeauna cosmică. De exemplu, mânia nu este doar o stihie a psihismului uman, ci şi o stihie a cosmosului. **Subiectul este vizibil în obiect şi obiectul în subiect.** În învăţătura mistică a lui Jakob Böhme există enorm de mult foc, apă, pucioasă, materie spirituală şi spiritualitate materială; în om sunt ascunse forţe cosmice tainice, necunoscute ştiinţei oficiale şi conştiinţei curente, diurne a omului. În „Mysterium magnum" a lui Böhme, Biblia este eliberată de lanţurile care limitează vechea conştiinţă a omenirii şi se întredezvăluie adevărul despre omul cosmic.

În splendida carte a brahmanului Chatterji, **Filosofia religioasă secretă a Indiei,** se spune: „Conştiinţa noastră de sine umană se va contopi cu **Ego**-ul nostru divin, care este chiar veritabilul suflet nemuritor al omului"; „Ţelul evoluţiei umane este realizarea deplină a divinităţii omului, identificarea esenţei lui cu Realitatea unică. Realitatea unică este în cosmos; tot ce există nu este nimic mai mult decât manifestarea acestei Realităţi; **Eul** omului este, în esenţă, identic cu această Realitate".

Hristos ne-a lăsat să înţelegem că Dumnezeu nu este nici sus, nici jos, ci **în noi** trebuie să-l căutăm.

N. Berdiaev (1992, p. 131) arată că **gândul despre Dumnezeu** depăşeşte acele **antinomii** care se nasc din gândul despre lume şi relaţia ei cu Dumnezeu. Căci tezele antinomice sunt egal de adevărate: lumea este în Dumnezeu şi lumea este în afara lui Dumnezeu, Dumnezeu este transcendent lumii şi îi este imanent. „Învăţătura biblică despre facerea lumii nu este adevărul ultim, ea este doar una din tezele antinomiei. Rămâne ascunsă cealaltă teză a antinomiei: creaţia lumii este un proces lăuntric de diferenţiere şi dezvoltare în existenţa divină" (N. Berdiaev, 1992, p. 131).

În veacul culminant al scolasticii, Bonaventura, fruntaş al ordinului franciscan, consideră misticismul o **cognitio Dei experimentalis,** prin care **Deus in aliquo effectu interiori agnoscitor** (Dumnezeu e cunoscut într-un efect interior). Un alt mare scolastic al aceluiaşi veac, Thoma d'Aquino, dominican, vorbeşte de o cunoştinţă **quasi experimentalis** sau de o **quasi sapida scientia** a lui Dumnezeu („Summa theologica", I-a, Q. XLIII, a. 5, ad. 2 m). Thoma admite că noţiunea de Dumnezeu o implică pe cea de existenţă: Dumnezeul neexistent este o noţiune contradictorie şi, prin urmare, propoziţia „Dumnezeu nu există" este **în sine** absurdă. Ceea ce trebuie arătat nu este că propoziţia „Dumnezeu există" este evidentă în sine (ca argumentul ontologic al lui Anselm din Canterbury), ci că este **evidentă pentru noi.** Pentru Thoma spiritul omenesc nu are o cunoaştere **a priori** a esenţei lui Dumnezeu şi deci nu

cunoaşte **a priori** că existenţa se cuprinde în conceptul lui Dumnezeu. Omul cunoaşte pe Dumnezeu numai **a posteriori**, prin ceea ce este creat. Chiar dacă esenţa lui Dumnezeu implică existenţa sa, omul nu cunoaşte **a priori** acest raport. După cum demonstrează d'Aquino, tot ceea ce este necesar îşi are cauza sau în sine sau în altceva. Însă dacă o fiinţă necesară îşi are cauza în altceva, atunci acest altceva trebuie să fie tot o fiinţă **necesară**. Dar şirul acestor fiinţe necesare, care îşi au cauza una în alta, nu se poate întinde la infinit. Aşadar, există o fiinţă necesară care îşi are cauza în ea însăşi şi care este cauza celorlalte fiinţe necesare. Această fiinţă este Dumnezeu.

Evelyn Underhill (1928, p. 46-47) socoteşte că misticii sunt aventurierii „care au dus până la capăt procesul unei conştiinţe şi active reveniri la izvorul divin al lucrurilor, care, devotându-se întru totul vieţii universale, au trăit o viaţă mai intensă decât au putut experimenta ceilalţi oameni".

Mircea Florian (1993, p. 41), care a făcut din experienţă principiul de universală explicaţie, se bucură că mulţi gânditori vorbesc de experienţă în misticism, chiar dacă experienţa aceasta se referă la „supranatural" şi „transcendent", deci chiar dacă experienţa dobândeşte o aplicaţie dincolo de cea obişnuită. M. Florian nu este de acord cu William James (1908, p. 359) că „experienţa mistică" este **invulnerabilă**, întrucât ea cuprinde „intuiţii" imediate, întocmai ca senzaţiile şi, că, mai departe, „chiar când funcţiile simţurilor sunt total suspendate, aceste experienţe prind o realitate ca şi percepţia externă". Este de discutat contradicţia intimă dintre cele două pretenţii ale **misticismului cognitiv** de a fi deodată o cunoaştere intimă, directă, dar şi o posesie a lui Dumnezeu, topire în infinit. Cunoaşterea presupune **deosebirea** - nu separarea - dintre Eul care cunoaşte şi obiectul cunoscut: oricât de intim ar fi contactul dintre conştiinţă şi obiect, deosebirea acestora nu poate fi suprimată. Cunoaşterea nu este niciodată o contopire, iar contopirea nu este niciodată o cunoaştere. Misticismul postulează „pierderea sufletului în Unitate", ştergerea Eului omenesc în Totalitatea existenţei, în Dumnezeu. Suntem puşi în faţa unei noi antinomii peste care nu putem trece uşor. În acest punct **misticismul poate fi un focar de iluzii**. Trăirea mistică nu este o reală fuziune a Eului în nonEu, a subiectului în obiect, nu este dizolvarea Eului în Unitate. Eul rămâne şi savurează plăcerea de a se simţi în comuniune cu izvorul realităţii. Însă Eul uman suferă o adâncă transformare prin afluenţa unor trăiri puternice. Eul rămâne, pentru că persoana nu-şi pierde contururile şi natura ei separată, ci numai le extinde indefinit. Remarcăm, împreună cu M. Florian (1992, p. 67), că misticismul nu este desfiinţarea Eului, ci dilatarea sau expansiunea lui fără margini. Această expansiune în spaţiu şi timp a conştiinţei a fost convingător confirmată de experimentele realizate de psihologii transpersonalişti (Stanislav Grof, 1982). Nu divinitatea înlocuieşte Eul, ci Eul anexează divinitatea şi potenţele acesteia. Psihologul clasic H. Delacroix (1938) recunoaşte că în stările de extaz (ceea ce A. Maslow numeşte „peak experience") se petrece o trecere continuă de la Eul limitat la început la Eul absolut, **o expansiune a conştiinţei**. În această stare psihismul uman dobândeşte o libertate absolută şi se bucură de o spontaneitate radicală. Experienţa extazului mistic este revelarea spontaneităţii nelimitate, nu a pasivităţii. E. Récéjac (1896) fundează interpretarea sa asupra cunoaşterii mistice pe experienţa morală a libertăţii. Transcendenţa mistică este transcendenţa unei libertăţi infinite.

Dacă în misticism se vorbeşte atât de frecvent de „infinită depăşire", explicaţia trebuie căutată în disproporţia dintre psihismul misticului şi imensitatea în care se simte înghiţit. M. Florian o consideră ca **transcendenţă în exces**. Pentru mistic este o axiomă convingerea că cel puţin o parte din suflet, partea „eternă" sau „divină", este înrudită cu Dumnezeu şi în ea se realizează sudura între finit şi infinit. Această convingere este în consonanţă cu filosofia indiană: Sufletul (Atman) este de aceaşi natură cu Brahman.

Din punct de vedere filosofic - după cum interpretează M. Florian (1993, p. 65-66) - experienţa mistică este semnificativă în pretenţia ei de a „lichefia" Eul în acel „Altul" despre care vorbeşte şi poetul E. Maria Rilke, deci în efortul de înstrăinare de sine, de „alienaţie" sau „expropriere" a conştiinţei omeneşti individuale de către divinitate. De aceea în vocabularul mistic revin neîncetat expresiile: „vid", „nuditate", „tăcere", „pustiu", „neant". Nirvana budistă redă în formă radicală această trăsătură esenţială a experienţei mistice. Eul trebuie să fie golit de senzaţii şi intelect, de tot ceea ce îl desparte de Realitatea unitară şi profundă, pentru ca în locul stărilor obişnuite să se instaleze starea excepţională a extazului. Extazul mistic are ceva negativ, ca şi intuiţia lui Bergson; el înlătură tot ce-i stă în cale în viaţa obişnuită. Misticul vorbeşte de „moartea simţurilor" sau de „moartea discursului", pentru ca să trăiască în sufletul său numai Dumnezeu, care se sudează cu el în acea parte „necreată" din Eu, numită de Meister Eckhart „Urgrund" (temeiul dintru început), „Scânteie" (Funke), „Cetate" (Burg). Sudura se face numai după ce au amuţit simţurile şi inteligenţa discursivă. Extazul este un „rapt", un „transport", un **transfer dincolo de** experienţa obişnuită şi de raţiune, este aşadar „suprarațional". O analiză profundă şi interesantă a raptului extatic întreprinde Mircea Eliade (1992).

Schema cunoaşterii în cadrul misticismului este trasată de **scopul şi metodele sale**: regăsirea de sine a psihismului uman prin desprinderea de seducţiile naturii; cufundarea în misterele interne, interiorizare, introversiune accentuată, în scopul de a descoperi „locul" unde Dumnezeu sălăşluieşte natural sau supranatural; în fine, uniunea în „adâncuri" cu Divinul, extazul, „modul angelic de a cunoaşte". **Starea teopatică** (Tereza d' Avilla, 1515-1582) nu e o etapă autonomă, ci o modificare creştină a extazului, care presupune înlăturarea extazului letargic, care anulează persoana prin scufundări în zone abisale, o temperare dar şi o permanentizare a lui pentru a nu paraliza funcţiile conştiinţei. Nu putem să nu observăm similitudinea stării teopatice cu starea de extaz din „peak experience" a lui Maslow, acea **experienţă de vârf** care se caracterizează deci prin ascensiune, nu prin descensiune. Fr. K. Schumann (1928) observă că în creştinism interesează **cunoaşterea lui Dumnezeu ca obiect**, nu trăirea nonobiectivului.

Rudolf Otto (1992), partizan al iraţionalului în sfera sacrului, reclamă, drept neapărată întregire, dezvoltarea factorului raţional cu scopul de a pune religia la adăpost de „arbitrarul misticismului". Mircea Florian (1993, p. 213-214) adaugă, că şi pentru el, „raţionalul sau ştiinţificul singur nu este suficient pentru a garanta realitatea religioasă, aceasta în primul rând din cauza insuficienţelor cognitive inerente obiectivului religios: infinitatea şi puritatea lui". Însă **momentul raţional nu poate lipsi credinţei**. Printre cuceririle ştiinţei religiilor - semnalate adesea de către M. Eliade, I. Culianu, J. G. Frazer, L. Lévi-Bruhl ş. a. - este descoperirea la cele mai diferite

popoare primitive - la negrii din Africa apuseană, la pigmeii din Africa ecuatorială, la melanezienii şi aborigenii australieni - a credinţei într-un „Mare Dumnezeu", deci a unui monoteism primitiv. Acest monoteism este în mod cert dovada gândirii „primitivilor", care au ajuns la ideea că Universul are o singură cauză creatoare şi susţinătoare. Misticismul n-ar fi izbutit să garanteze acest conţinut al Unităţii.

Pentru un scientist sau un filosof pozitivist tot ce se poate spune despre Dumnezeu sună absurd sau paradoxal. Paradoxul cel mai mare este că, cu toată prăpastia dintre om şi Dumnezeu, omul care este dispus să creadă găseşte metoda de a comunica cu Dumnezeu: intuiţia, revelaţia, meditaţia contemplativă, extazul şi rugăciunea. În cazul lui „Homo religiosus", la care credinţa devine o convingere şi un sens al vieţii, Dumnezeu găseşte mijlocul şi calea de a comunica omului voinţa sa, deci de a vorbi cu omul. Pentru credinciosul a cărui credinţă este o motivaţie intrinsecă se realizează trăirea experienţei religioase până la nivelul cel mai înalt al acesteia, când el ascultă de chemarea venită din partea lui Dumnezeu. Când omul este lipsit de speranţă, dezorientat şi se simte pe marginea abisului, atunci el este susţinut de mâna lui Dumnezeu, atunci crede. La început omul crede, dar înţelegerea vine ulterior şi depinde de credinţă - **credo ut intelligam**. Deseori sinergia dintre credinţă şi înţelegere este simultană, ambele cresc şi se dezvoltă **deodată şi împreună** (în chip sinergetic, I. Mânzat, 1991 - a; 1997).

Blaise Pascal (1623-1662), deşi a recunoscut în „Cugetări" (postum, 1670) că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată raţional, a invocat avantajul opţiunii pentru credinţă, formulând vestitul său „**pariu**": „dacă Dumnezeu nu există, nu pierdem nimic, iar dacă există, câştigăm totul". După Pascal, cunoaşterea lui Dumnezeu, fără cea a mizeriei tale, naşte mândria; cunoaşterea mizeriei fără cea a lui Dumnezeu naşte disperarea. **Cunoaşterea lui Hristos este o medie, pentru că aflăm în el şi pe Dumnezeu, şi mizeria noastră**.

Din cele arătate mai sus reiese că Dumnezeu nu poate fi cunoscut şi că totuşi el poate fi cunoscut. El nu poate fi cunoscut după normele cunoaşterii clasice, cu metode strict ştiinţifice. Pentru cunoaşterea lui Dumnezeu este nevoie de metode şi procedee extraştiinţifice, deci este nevoie de o anumită **iniţiere** a credinciosului. Această iniţiere cere efort de voinţă, concentrare deosebită, capacitate de transcendere şi suferinţă. Cunoaşterea lui Dumnezeu este posibilă numai prin **metode metafizice**, prin asceză, transcendere şi autocosmizare. Aşa cum psihismul uman nu poate fi cunoscut direct, ci doar indirect, fiind imaterial, neperceptibil şi nemăsurabil, cu atât mai mult spiritul universal nu poate fi accesibil prin metode clasice de observare, experimentare şi măsurare. Cine nu poate urca cu conştiinţa sa până la transcendere şi cosmizare nu poate avea acces la cunoaşterea divinităţii, aflate în om şi în afara sa.

Religiozitatea nu este simplă cunoaştere a Divinului, ci o **participare** la el. **Experienţa participării** este baza magiei, ca şi a religiei, ea este totuna cu **Revelaţia** şi tot una cu **Salvarea** (M. Pradines, 1941). Dumnezeul filosofilor, Dumnezeul lui Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Hegel este un obiect de cunoaştere, nu de „alianţă", de „participare" spre mântuire. M. Florian (1993, p. 208) discriminează participaţia **misticismului** prin contopirea şi participaţia **credinţei**, participare morală, care admite numai intimitate, fără a suprima distanţa şi fără pierderea identităţii.

Credinţa în divinitate nu este numai adeziunea personală, distinctă de cunoaştere, ci este şi o cunoaştere la care credinciosul aderă conştient, o referinţă la realităţi. Credinţa nu este posibilă fără un obiect independent de Eu, chiar dacă obiectul nu este sensibil, vizibil, ci imaterial, ideal. Orice credinţă este atât iraţională, cât şi raţională. „Raţională" este orice credinţă prin referinţa ei la un obiect real, în măsura în care conştiinţa credinciosului n-a alunecat în lumea iluziilor, a ficţiunilor, care însă sunt şi ele obiecte, dar obiecte ireale.

Ce este Dumnezeu? Într-un singur cuvânt am putea spune: **Dumnezeu este iubire!**

7. SFÂRŞITUL LUMII ESTE SFÂRŞITUL UNUI CICLU ISTORIC ŞI COSMIC (René Guénon)

Nu este deloc întâmplător faptul că astăzi mai multe spirite sunt bântuite de ideea „sfârşitului lumii". Preocuparea pentru „sfârşitul lumii" - după părerea lui R. Guénon (1993, p. 27-51) - este strâns legată de starea de nelinişte generală în care trăim astăzi: presentimentul obscur a ceva pe cale să se sfârşească produce, în chip firesc, reprezentări dezordonate şi, cel mai adesea, materializate grosolan; sfârşitul nu este desigur „sfârşitul lumii" în sensul total pe care i-l acordă unii, dar este sfârşitul unei lumi, adică al unei epoci ori al unui ciclu istoric, aflat poate în corespondenţă cu un ciclu cosmic, aşa cum ne învaţă toate filosofiile tradiţionale.

Este de ajuns să privim în jur ca să ne convingem că aceasta este starea lumii actuale şi ca să constatăm pretutindeni profunda decădere pe care Evanghelia o numeşte sugestiv „urâciunea pustiirii" (ultima fază a lui „Kali-Yuga"). Nu trebuie să ne ascundem nouă înşine gravitatea situaţiei, ci se cuvine s-o privim aşa cum este, fără nici un fel de „optimism", dar şi fără nici un fel de „pesimism", pentru că **sfârşitul lumii va fi totodată începutul unei lumi noi**.

Civilizaţia modernă, ca orice altă epocă istorică, are raţiunea ei de a fi. Iar dacă această civilizaţie este **încheierea unui ciclu**, atunci se poate spune că ea este într-adevăr ceea ce trebuie să fie, că survine la locul şi timpul potrivit. „Se apropie momentul când, după tradiţia hindusă, doctrina sacră se va închide toată într-o scoică, pentru a se ivi intactă, la răsăritul lumii noi" (R. Guénon, 1993, p. 164).

Mişcarea „New Age" (Noua eră sau revrăjirea vărsătorului) se referă la formarea unui nou om cu o conştiinţă globală care poate sista distrugerea lumii şi poate promova un program mondial de **automântuire umană**. Proclamându-se „religie a automântuirii", **New Age**, urmăreşte grăbirea evoluţiei omului spre o nouă treaptă. Omul actual este doar o „fiinţă de tranziţie", pe cale să dobândească o nouă conştiinţă, care să-i deschidă omului relaţia infinită cu universul.

CAPITOLUL VIII

PSIHOLOGIA RELIGIEI ÎN ORIZONTURILE TRANSPERSONALULUI, MAGICULUI ŞI METAPSIHICII

1. RELIGIA ŞI PSIHOLOGIA TRANSPERSONALĂ

1.1. Coordonate teoretice ale psihologiei transpersonale

Psihiatrul ceh (emigrat în S.U.A.) Stanislav Grof pune bazele unei noi orientări în psihologie, numită PSIHOLOGIE TRANSPERSONALĂ, care se răspândeşte mai întâi în S.U.A. (California). Americanul Paul C. Vitz (1988), afirmă că acest nou domeniu ar putea fi botezat mai adecvat „psihologie spirituală" sau „psihologia experienţei transcendenţei".

TRANSPERSONAL înseamnă „dincolo de persoană". Intenţiile noului curent sunt extinderea câmpului cercetării psihologice care să includă arii ale experienţei şi comportamentului uman asociate cu o sănătate optimă şi un echilibru armonic, într-un evantai larg al stărilor de conştiinţă, depăşind limitele obişnuite ale Self-ului şi personalităţii.

Direcţiile de cercetare ale psihologiei transpersonale sunt: procesul transpersonal, conştiinţa integrală, metanevoile, extazul, experienţa de vârf („peak experience"), transcendenţa Self-ului, **sacralizarea vieţii cotidiene**, conştiinţa cosmică, sinergia individului şi a speciilor, teoria şi practicile meditaţiei, cooperarea transpersonală, autorealizarea transpersonală etc.

Psihologia transpersonală se arată a fi nemulţumită de „parţialitatea" psihologiei contemporane, de orizontul prea limitat al câmpului ei tematic, care este centrat asupra unor aspecte înguste ale psihismului uman, fără să exploreze **în totalitate şi profunzime** („the deep Self" - J. C. Lilly, 1977), stările şi trăirile psihice ale omului. Prima preocupare este **cercetarea conştiinţei umane** ca „dimensiune centrală ce oferă baza şi contextul tuturor experienţelor": conştiinţa este „solul" şi „marea minţii universale".

Fiind nesatisfăcută de faptul că psihologia contemporană se centrează pe investigarea conţinuturilor conştiinţei, limitând în acest fel câmpul cercetării, psihologia transpersonală îşi deplasează atenţia spre „pulsaţiile sale interioare", spre studierea „conştiinţei optime", care este mai întinsă şi, în mod potenţial, disponibilă în orice moment.

Pornind de la premisa că psihologia tradiţională stăruie doar asupra câtorva stări limitate ale conştiinţei (veghe, vis, delir, intoxicare), neacordând suficientă atenţie aşa-numitelor stări „alterate" ale conştiinţei, generatoare de disconfort, ea îşi propune să studieze toate stările modificate ale conştiinţei.

Scopul principal al acestui curent este dezvoltarea tuturor potenţialităţilor conştiinţei, pentru a elibera individul de „cercul" prea strâmt al condiţionărilor interioare şi a-l ajuta să ajungă la trăirea plenară a stărilor sale de conştiinţă. Concepţia transpersonală asupra conştiinţei este apropiată de conceptul nostru de „transconştiinţă umană".

Pentru atingerea acestor obiective sunt recomandate o serie de **metode practice**: **psihoterapia** transpersonală, **meditaţia** de tip Zen, Yoga, tao, sufism, budism, **hipnoza profundă**, **autohipnoza** etc.

Se propune chiar o **tehnologie transpersonală,** care presupune parcurgerea a trei stadii:

1) **identificarea** - capacitatea individului de a stăpâni emoţiile şi gândurile sale, de a fi responsabil de sine, de a-şi pune în mişcare realizarea deplină a Self-ului şi a-şi însuşi procesul de **autoprofeţie,** prin care experienţa psihică anticipează şi validează realul;

2) **dezidentificarea** - debarasarea treptată a conştiinţei de conţinuturile sale, în general, şi de gândire, în particular, de concepţia îngheţată despre Self;

3) **autotranscendenţa** (V. Frankl, 1993), prin care omul avansează la un nou nivel al conştiinţei sale: „în cea mai adâncă profunzime a psihismului, unde toate identităţile limitative au fost eliminate, conştientizarea nu are nici o limită de identificare şi se are pe Sine ca subiect, dincolo de orice îngrădiri ale timpului şi spaţiului" („mintea universală" aspaţială şi atemporală).

1.2. Religia din perspectiva psihologiei transpersonale

A. Maslow (1962) descrie trăirea „experienţei de vârf" („peak experience") ca pe un fel de **nirvana** sau de extaz profund: conştiinţa este orientată nu numai spre lumea externă, ci mai ales spre lumea lăuntrică şi astfel persoana intră într-o stare de **pace interioară**: sursele ambiţiei, geloziei, invidiei, insecurităţii sunt înlăturate şi astfel dispare motivaţia pentru agresiune şi răzbunare; omul iradiază pace şi armonie în mediul familiar sau microsocial; starea de pace nu este de pasivitate, ci de folosire a Sinelui, a energiei sale în slujba unor scopuri transpersonale.

Stanislav Grof a elaborat o **cartografie a inconştientului,** care cuprinde trei domenii:

1) **domeniul experienţei psihodinamice**, asociată cu evenimente din prezentul şi trecutul persoanei;

2) **domeniul experienţei perinatale** - retrăirea realistă sau simbolizată a diferitelor stadii ale procesului naşterii proprii;

3) **domeniul experienţei transpersonale** - transcenderea şi cosmizarea: planul **transpersonal este şi planul inconştientului colectiv** din psihologia lui C. G. Jung (considerăm că „inconştientul transpersonal" are multe din atributele **transconştientului**, aşa cum îl concepem noi).

Redăm, pe scurt, câteva relatări din St. Grof (1983).

Experienţele religioase şi mistice reprezintă categoria cea mai interesantă a trăirilor transpersonale: subiecţii „trăiesc" experienţe ale morţii/renaşterii şi de uniune cosmică; ei evoluează în alte lumi, în care domină apariţii demonice sau sacre, retrăiesc „încarnări trecute". Subiecţii introduşi în stările transpersonale se referă la „cunoaşterea spontană a sacrului, la conştiinţa pură a Fiinţei şi la bogăţia unei percepţii intuitive a cosmosului". Ei vorbesc adesea de **eternitatea momentului prezent** şi afirmă că sunt **în contact cu infinitul.**

Unii subiecţi declară că se simt intimidaţi, umili, fără importanţă, dar, în acelaşi timp, au sentimentul de împlinire extraordinară: au certitudinea dimensiunii lor cosmice până în punctul de apropiere şi identificare cu Dumnezeu. **Viziunile asupra zeităţilor şi arhetipurilor jungiene sunt caracteristice pentru experienţele de cosmizare.** Unii mărturisesc că nici o împlinire, nici un succes în lumea materială nu satisface trebuinţa insaţiabilă a Self-ului de fericire, care nu poate fi găsită decât în spiritul nostru. Astfel, ei înţeleg clar mesajul maeştrilor spirituali (Hristos, Buddha ş. a.): **singura revoluţie aptă de reuşită este transformarea interioară a întregii Fiinţe umane** („momente lungi am avut impresia că eram compus din energie spirituală şi din vibraţii spirituale pure").

În **matricile perinatale** experienţa morţii Ego-ului este adesea asociată cu imagini ale zeităţilor terifiante şi distrugătoare: Kali, Moloch, Shiva etc. Cadrul de referinţă simbolic cel mai curent este moartea lui Hristos pe cruce şi învierea sa. **Rădăcinile perinatale ale creştinismului** sunt evidenţiate graţie experienţelor simultane asupra angoasei şi morţii (Hristos pe cruce), asupra pericolelor care-i pândesc pe noii născuţi (masacrul inocenţilor ordonat de Irod), a sarcinilor şi protecţiei materne (Fecioara Maria şi copilul Iisus).

Un subiect relatează participarea la drama patimilor lui Hristos (apud St. Grof, 1983, p. 170-172):

„Am trăit patimile lui Hristos. Eu eram Hristos şi eram totodată toţi oamenii destinaţi morţii care se îndreptau spre Golgota. Viziunile mele erau foarte clare, suferinţa şi tristeţea mea erau de mare intensitate. La un moment dat, o dâră de sânge murdărea chipul Domnului. Eu nu-i vedeam chipul, ci **doar această lacrimă de sânge care curgea** şi care acoperea lumea întreagă, când Hristos participa la suferinţa şi moartea tuturor oamenilor. Megeam spre Golgota; ajuns acolo am fost crucificat împreună cu Hristos şi cu toţi oamenii. Niciodată durerea nu a fost atât de puternică. Eu eram Hristos, eu eram crucificat, eu eram mort. Un cântec celest răsuna în momentele în care noi toţi muream răstigniţi pe cruce. Era vocea îngerilor; ei cântau şi noi ne înălţam lent spre cer cu cruce cu tot. Semăna cu o **naştere.** În momentul morţii mele, vântul a suflat şi mi-a împins crucea spre o altă lume. În acest timp, pe pământ erau mari procesiuni în imense catedrale: lumânări imense, aur şi tămâie,

toate se înălţau. Eu nu mai aveam conştiinţa existenţei mele personale. Eu eram contopit în toate procesiunile şi toate procesiunile erau în mine. Eu eram fiecare om şi totul se înălţa. Splendoarea şi măreţia acestei ascensiuni depăşea orice descriere. Ne înălţam spre lumină, tot mai sus, trecând peste imense coloane de marmură imaculată. Muzica era plină de vrajă, întreaga lume cânta. La un moment dat mi s-a impus o viziune. Giulgiul lui Hristos, care se înălţa cu noi, m-a atins. Nu eram sigur dacă m-a atins doar pe mine sau pe toţi oamenii. Mai multe evenimente s-au produs simultan cu acel contact. Noi devenim toţi minusculi - de talia unei celule, a unui atom. **Eu eram pace, bucurie şi dragoste**. Iubeam dumnezeirea şi mă contopeam cu ea. Atingerea giulgiului a avut asupra mea efectul unui cablu de înaltă tensiune. Totul a explodat. Am fost azvârliţi în locul cel mai înalt posibil - **locul luminii absolute**. Liniştea s-a aşternut; nici un sunet, doar o lumină pură. Aveam sentimentul că eram în centrul sursei de energie. **Eu eram Dumnezeu: eram ÎN DUMNEZEU, participam LA DUMNEZEU**. La trezirea din această stare subiectul declară: „Teroarea şi umilinţa, pacea, fericirea şi bucuria nu m-au părăsit. Acum ştiu că Dumnezeu există cu adevărat. Sunt convins că l-am întâlnit pe Dumnezeu în centrul energiei universale. Astăzi păstrez convingerea că toţi oamenii sunt **unul** şi că fluviul vieţii curge în Dumnezeu şi că nu este nici o deosebire între oameni - amici sau inamici, albi sau negri, bărbaţi sau femei -, noi toţi suntem **unul**".

Mai mulţi subiecţi au avut **reprezentări abstracte despre Dumnezeu** ca fiind o **energie spirituală pură** sau un **soare transcendent şi cosmic**. O formă particulară a acestei experienţe pare a fi **uniunea Atman-Brahman,** aşa cum este descrisă în textele sacre ale hinduismului. Individul se simte în contact cu elementul divin, cel mai profund, din Fiinţa sa. **Sufletul său individual** (Atman) îşi pierde identitatea aparentă pentru a se contopi cu sursa sa divină, **Sufletul cosmic** (Brahman). Această percepţie zămisleşte sentimente de contact sau de identitate cu Dumnezeu. Reprezentările personificate ale lui Dumnezeu sunt tot atât de curente, aşa cum sunt, de exemplu, imaginile clasice ale Dumnezeului creştin, bătrân, bun, atotputernic şi înţelept, stând pe un tron bogat decorat, înconjurat de serafimi şi heruvimi. Totul este într-un nimb de lumină şi splendoare.

Tema întâlnirii cu conducători maeştri şi protectori spirituali este una din cele mai frecvente în experienţele transpersonale. Subiecţii percep aceste fiinţe ca pe entităţi spirituale supraomeneşti, care există deasupra planurilor conştiinţei şi la niveluri de energie spirituală superioară. Ghizii spirituali sunt deseori o radianţă sau o sursă de energie cu vibraţii de înaltă frecvenţă. Subiectul simte prezenţa lor şi le recepţionează mesajele şi explicaţiile prin diverse canale extrasenzoriale. Unii subiecţi trăiesc grade de fuziune înaltă, până la identificare. Ghizii spirituali nu se fac întotdeauna cunoscuţi, dar individul recunoaşte în ei aspecte divine ale Fiinţei sale sau manifestări ale unor figuri religioase celebre: Ramakrishna, Sri Aurobindo, Gandhi, Iisus Hristos (vezi, de exemplu, John Lilly, 1972).

Subiecţii confruntaţi cu divinităţile au reacţii emoţionale vii, mergând de la încântarea extatică şi bucuria divină până la teroarea metafizică şi sentimente de depersonalizare. Identificându-se cu **Spiritul Universal**, individul are sentimentul de a fi asimilat totalitatea existenţei: de a fi atins **realitatea** cea mai înaltă şi de a se uni cu principiul suprem şi ultim - **esenţa întregii Fiinţe**. Indivizii găsesc răspuns absolut

la toate întrebările. Acest principiu pur şi absolut, trăit ca fiind Spiritul Universal, se caracterizează printr-o existenţă, o conştiinţă transpersonală, o cunoaştere şi o beatitudine **infinită**. Subiectul este pătruns de sentimentul temporar sau durabil de a fi atins **înţelegerea globală, nonraţională şi transraţională** a problemelor ontologice şi cosmologice fundamentale. În concepţia noastră numele cel mai adecvat pentru acest nivel nu este nici **inconştientul**, nici **subconştientul**, ci **transconştientul** sau **transconştiinţa**. Acest concept va fi analizat din unghiul psihologiei conştiinţei şi al epistemologiei psihologiei în capitolul următor.

Spiritul universal şi **Vidul supra şi metacosmic** (al neantului primordial şi al liniştii) sunt percepute ca fiind asemănătoare şi interşanjabile. Ele nu sunt decât două aspecte opuse ale aceleaşi entităţi. Vidul pare a fi „umplut" forma subtilă a Spiritului Universal şi totuşi... este perceput ca vid absolut („vidul umplut cu sens").

St. Grof (1983, p. 235-239) arată că **textele sacre ale marilor religii ale lumii**, documente ale numeroaselor secte şi mişcări religioase disidente **descriu experienţele transpersonale**. Ele au jucat un rol important în viziunile şi revelaţiile sfinţilor, misticilor şi maeştrilor religioşi. Etnologii şi antropologii le-au observat în ritualurile sacre ale aborigenilor din Australia, în religiile extatice (orientale), în misterele sacre (gnosticismul), în riturile variilor culturi arhaice.

Ca o dovadă că psihologia transpersonală este o construcţie cu premise în filosofia şi mistica orientală este izbitoarea sa asemănare cu budismul. După cum remarcă M. Eliade (1993, p. 160-163), problema lui Buddha era „ieşirea din Timp", accesul la necondiţionat. Călugării budişti, ca şi brahmanii se străduiau să-şi reamintească existenţele lor anterioare. „Acela al cărui spirit este concentrat, purificat, limpezit, îşi întoarce spiritul către cunoaştere prin amintirea reşedinţelor anterioare. El îşi aduce aminte de diferitele reşedinţe anterioare, de o existenţă, de două existenţe, trei ..., patru ..., cinci ..., cincizeci ..., o sută ..., o mie ..., o sută de mii de existenţe /.../, de mai multe perioade de creaţie şi distrugere". (Majjhimanikaya, I, 22 şi urm.). Din cunoaşterea vieţilor lor anterioare, budiştii desprind noţiunea de **eternitate**. În textele budiste scolastice ni se dau lămuriri mai precise asupra tehnicii utilizate. Este vorba de a porni dintr-un moment precis, cel mai apropiat de clipa prezentă şi a străbate timpul de-a-ndoaselea pentru a ajunge **ad originem**, atunci când prima existenţă „a izbucnit" în lume declanşând Timpul. Astfel se obţine adevărata Înaltă Ştiinţă, căci se reuşeşte nu doar recunoaşterea tuturor existenţelor anterioare, ci se ajunge până la „începutul lumii"; cel care se întoarce în urmă în răspăr trebuie să regăsească punctul de pornire care coincide cu Cosmogonia, cu prima manifestare cosmică. Buddha nu pretinde că acesta era singurul mijloc. După el, se poate depăşi timpul, adică aboli condiţia profană, profitând de o „clipă prielnică", obţinând „iluminare instantanee", care „sfărâmă timpul" şi permite „ieşirea" printr-o **ruptură de nivel**. Dalai Lama este considerat de către tibetani ca „o reîncarnare a lui Buddha". Lamaismul susţine că fiecare om are şansa lui de a atinge eliberarea în momentul morţii: este de ajuns să se recunoască în Lumina pură pe care o vede în acel moment (Bardo Thodol) - Cartea morţilor la tibetani.

Psihologia transpersonală, care a rezultat din confluenţa cercetării occidentale cu înţelepciunea orientală, este considerată astăzi **a patra forţă**, care vine după behaviorism, psihanaliză şi psihologia umanistă.

1.3. Psihologia transpersonală - principal fundament teoretic al mişcării New Age

Am văzut mai sus că psihologia transpersonală conturează un nou orizont ştiinţific, care cere reprezentarea cosmosului ca totalitate ontică ce include şi persoana umană şi îşi are destinaţia finală într-o filosofie a vieţii, substituind religia şi conţinând noi sisteme valorice şi un nou program al vieţii. Este evidentă influenţa generatoare a psihologiei transpersonale asupra **mişcării New Age** (paradigma holistă sau revrăjirea vărsătorului), care apare către sfârşitul anilor şaptezeci ai secolului XX, prin **The Aquarian Conspiracy,** a lui Marylene Ferguson, şi **The Turning Point,** a lui Fritjof Capra.

Conştiinţa tip „New Age" cuprinde:

- principiul sintetic, înlesnind gândirea universului;
- conştiinţa de grup ca maturizare supremă a individului;
- un nou principiu călăuzitor, caracterizat de „autoiluminare" şi orientare după legităţi „spirituale";
- transcendenţă întemeiată numai pe experienţa proprie;
- conştiinţă globală care sistează distrugerea lumii şi promovează un program mondial de **automântuire umană.** „New Age" este o **religie a automântuirii**: omul trebuie să înveţe să-şi autoproceseze, prin efort meditativ, atât abisul personal („ordinea ascunsă" din Seif), cât şi infinitul raporturilor sale cu cosmosul. Dincolo de „selfactualization" (Maslow şi Rogers) trebuie să urmeze experienţa unităţii solidare cu cosmosul (cosmizarea şi autocosmizarea). Psihoterapia transpersonală se mai numeşte „psihosinteză", prin care se înţelege procesul de totalizare, integralizare, vindecare prin reunirea cu Sine, cu ambianţa, cu omenirea, cu universul. „New Age" urmăreşte grăbirea evoluţiei omului spre o treaptă superioară. Omul actual este o „fiinţă de tranziţie", pe cale să răzbată către o nouă conştiinţă.

Grupările **New Age** nu şi-au definit o dogmă teologică proprie, dar multe dintre ele au adopat credinţa orientală de reîncarnare. Spre deosebire de Dumnezeul iudeo-creştin, mult superior umanităţii, **New Age** intuieşte caracterul divin al omului. Principiul de bază este doctrina responsabilităţii individuale. Aceasta este o versiune occidentală a străvechii dogme orientale a **Karmei**: orice acţiune generează consecinţe pe care trebuie să ni le asumăm. După cum scrie în Biblie „cine seamănă vânt culege furtună". Nu este vorba de un individualism „al fiecăruia pentru sine", de satisfacerea propriilor dorinţe, doar de dragul satisfacţiei deşarte şi ignorându-i pe ceilalţi. Este vorba de o filosofie etică, prin care individul este înălţat la un nivel global; fiecare este răspunzător de păstrarea mediului, de prevenirea războiului nuclear, de eradicarea sărăciei. Dacă individul îşi realizează propriile idealuri - în artă, afaceri sau ştiinţă -, rezultatele sale sunt de folos pentru întreaga societate.

2. PSIHOPATOLOGIA ŞI METAPSIHICA RELIGIOZITĂŢII

2.1. Fanatismul religios

În afara misticilor iniţiaţi, ale căror experienţe rămân secrete, au existat în istorie numeroase cazuri de mistici şi sfinţi bolnavi, care erau dominaţi de halucinaţii (vizuale sau auditive) sau sufereau de diverse maladii psihice care provocau dedublarea personalităţii şi disoluţia mentală. Misticii, care doar ating tangenţial şi rareori sfera patologicului, pot acţiona şi gândi raţional, pot comunica cu ceilalţi şi pot conviețui în cadre sociale. Cei însă care depăşesc pragul normalităţii se desprind de normele convieţuirii sociale şi trăiesc într-o lume pur imaginară, confecţionată de boala lor. Emil Cioran (1992, p. 7-12) consideră **fanatismul religios** ca tară capitală, care îi dă omului gustul eficacităţii, al profeţiei, al terorii. În crizele mistice, gemetele victimelor sunt paralele cu gemetele extazului. Epocile de fervoare sunt pline de fapte sângeroase: Sf. Tereza nu putea fi decât contemporană cu **autodafeurile** („acte de credinţă" pe care le săvârşesc cei arşi pe rug înainte de a muri), iar, M. Luther cu masacrarea ţăranilor. Puterea fanaticului de a adora este răspunzătoare de crimele sale: cel care iubeşte peste măsură un zeu îi constrânge şi pe ceilalţi să-l iubească şi îi extermină dacă refuză.

Există multe exemple. Mai interesant este un caz relatat de revista italiană „Astra" în 1990. Este vorba de Teresa Neumann, o stigmatizată din Germania (1898-1962). Ea a trăit fenomene neobişnuite şi unice, care ies din cadrele acceptate ale normalului. În 1918 (avea 20 de ani) ea suferă un accident, care va da vieţii sale alt curs, marcându-i destinul. Când într-o fabrică a izbucnit un incendiu, Teresa s-a grăbit să acorde ajutor. Ridicând găleţile grele cu apă, a depus un prea mare efort, care i-a provocat deplasarea a două vertebre. În urma accidentului, după un an, Teresa era paralizată de picioare (hemiplegie) şi oarbă. După patru ani de paralizie şi orbire, în ziua sfinţirii Teresei de Lisieux s-a vindecat. Ea a declarat că în ziua în care s-a vindecat a văzut o mână albă, fragilă, care a ajutat-o să se ridice din pat. Teresa a primit **stigmatul** începând cu paştele anului 1926. A avut dintr-o dată viziunea lui Hristos, în genunchi în livada de măslini, şi s-a îndrăgostit pe loc de el. În timp ce el se uita fix la ea, Teresa a simţit o durere intensă în dreptul inimii: era primul stigmat, care a început imediat să sângereze. În zilele următoare a primit stigmatul la mâini şi picioare. În sfârşit, apărură şi semnele coroanei de spini pe frunte. Totodată, Teresa a început să aibă şi viziuni. Îl „vedea" pe Hristos în diferite ipostaze din viaţa sa: miracolele şi predicile lui, răstignirea pe cruce şi învierea; „vedea" şi viaţa Fecioarei, a apostolilor şi a sfinţilor, precum şi alte întâmplări biblice neobişnuite. În timpul acestor viziuni, din locul stigmatelor curgea sânge. Între două viziuni, Teresa avea momente de liniște şi luciditate, putea purta dialoguri. Revenită la o stare normală, Teresa nu mai recunoştea nimic din ceea ce spusese în timpul revelaţiilor sale. Este vorba de slăbirea accentuată a raţiunii reglatoare, dacă considerăm raţiunea umană ca structură de rezistenţă a credinţei sănătoase.

2.2. Trecerea de la ireal la real şi invers până la confundarea celor două planuri

După cum ne semnalează M. Florian (1993, p. 16-19), există şi o „pseudocredinţă", o realitate mistică şi de credinţă, ca şi o **irealitate mistică** sau de credinţă. Se poate, ca în cazul lipsei unui control raţional care poate atinge graniţele psihopatologicului, credinciosul să treacă de la real la ireal şi invers, pierzând identitatea celor două planuri, până la confundarea lor. Prin **ireal** înţelegem posibilul, dar şi imposibilul. Irealul, cât timp nu evadează din câmpul posibilului, este şi el un „obiect", alături de real şi uneori împletit cu el. Căci n-a fost obiect crezut sau trăit mistic care să nu fi fost pentru unul real, iar pentru altul o „producţie subiectivă", o fantasmagorie, o halucinaţie.

Pasul de la ireal la real, fenomenul care pentru psihologia ştiinţifică se prezintă ca o halucinaţie este frecvent în formele **anormale** ale extazului, somnambulismului, hipnotismului sau alienării mintale, ca şi în formele normale sub stăpânirea pasiunilor şi afectelor ca spaima, gelozia, voluptatea etc. Acest fenomen a fost numit de Charles Renouvier (1912, vol II, p. 278-296) **le vertige mental**, adică „ameţeală mentală" sau „ieşire din minţi". **Le vertige mental** este trecerea de la imaginaţia posibilului la aceea a realului sau de la o ipoteză la pretinsa cunoaştere a realului. Trecerea se săvârşeşte sub stăpânirea unei emoţii puternice, a unei pasiuni arzătoare, a unei reprezentări prelungite. „Le vertige mental" este o „stare imaginativă şi pasională", este o alunecare, o „nebunie a reprezentării". Remediul acestei stări, după Renouvier, este cultivarea spiritului critic, a unui sistem voluntar de control sau diminuarea pasiunii şi imaginaţiei.

Celălalt pas, de la real la ireal, poate şi el să-l impingă pe credincios în zona patologicului. Acest pas este adesea făcut deopotrivă sub imperiul stării mistice, ca şi al actului de credinţă, cum înregistrează istoria la atâţia gânditori medievali. Realitatea naturală, această temelie a simţului comun, pierde caracterul realităţii tangibile, dobândind pe acela de nălucire, de joc al imaginaţiei sau, în cazul cel mai bun, de simbol al unei adevărate realităţi „nevăzute". Datorită credinţei exaltate, irealul devine mai puternic decât realul şi astfel absurdul şi aberantul devin trăiri permanente care produc plăcere şi beatitudine.

2.3. Dezagregări ale personalităţii în credinţe extreme: transă şi misticism

„Vocile" auzite de Ioana d'Arc (supranumită **Fecioara din Orleans**, 1412-1431) erau halucinaţii auditive care apăreau episodic. În intervalul dintre aceste halucinaţii ea gândea şi acţiona normal. Judecată de un tribunal ecleziastic, a fost declarată eretică şi arsă pe rug.

În aprilie 1972, nava americană APOLLO 16 a pornit spre Lună. Charly Duke a fost încă un astronaut care a păşit pe Lună. La întoarcere el a devenit un habotnic religios şi şi-a dat toată averea săracilor. De ce?

„ - Iisus Hristos a intrat în viaţa mea, spune el, şi astfel am înţeles ce este dragostea. Am început să iubesc oamenii şi am deschis casa pentru toţi nevoiaşii".

În decembrie 1531, pe un deal aproape de oraşul Mexico, ţăranul Juan Diego aude că este strigat de o voce de femeie. Ajungând pe vârful dealului, vede în faţa sa

o femeie de o frumuseţe şi măreţie copleşitoare. Îmbrăcămintea ei strălucea ca Soarele luminând totul în jur. I-a zâmbit şi cu o voce blândă i-a spus că dorinţa ei profundă este ca pe acel deal să se ridice o biserică. I-a cerut să se ducă la episcopul din Mexico şi să-i transmită dorinţa. Episcopul nu s-a lăsat convins şi a cerut un semn. Ţăranul s-a întors pe deal, a primit de la Fecioara Maria flori (în decembrie) pe care i le-a dus episcopului. Acest loc a devenit loc de pelerinaj.

La noi în ţară este cunoscută povestea lui Petrache Lupu de la Maglavit, un cioban analfabet şi bolnav din Oltenia, care avea diverse halucinaţii şi stări mistice, exploatate de escroci care s-au îmbogăţit de pe urma lui.

Analizând **funcţia transei în trăirea mistică,** M. Florian (1993, p. 52-55) arată că misticismul este în prima linie o **transă** (de la „transitus" - trecere, intrare într-o stare nouă, neobişnuită, uneori dureroasă), iar transa se clasifică, cum propune psihologul J. Leuba (1925), în patru categorii: transă simplă, transă extatică, transă mistică şi transă mistic-extatică, fără ca tipurile să fie despărţite prin linii de demarcaţie absolută.

Transa simplă este o stare în care psihismul pare a fi pasiv sau că a părăsit corpul, este o stare de insensibilitate faţă de lume. Starea se manifestă prin: a) dispariţia totală sau parţială a funcţiilor senzoriale, având ca rezultat pierderea mai mult sau mai puţin completă a conştiinţei că există lumea externă şi propriul corp; b) reducerea sau suspendarea funcţiilor mentale superioare.

Extazul este o transă de exaltare sentimentală atât de intensă încât absoarbe spiritul, îl scoate din sine (**ek-stasis**) şi astfel realizează perfect cele două momente ale transei simple.

Transa mistică este transa extatică raportată însă la intervenţia lui Dumnezeu şi socotită ca unificare şi posesie a lui Dumnezeu de către Dumnezeu. Transa mistică se asociază de obicei cu transa extatică, întrucât unirea cu Dumnezeu trezeşte sentimente absorbante şi violente. Ea revarsă în sufletul misticului o beatitudine incomparabilă, o bucurie nesfârşită, o imensă beţie spirituală, ea scufundă inima celui mistic într-un ocean de delicii. Este o frecventă constatare a misticilor fanatici că voluptăţile spirituale sunt aşa de puternice încât debordează inima omului, sparg învelişul simţirii normale. Extazul ca transă completă poate fi mistic, dar poate să nu fie, ca de pildă în extazul ca prodrom al atacului epileptic, după cum există şi un extaz provocat prin sugestie - extazul hipnotic sau isteric.

Transa mistic-extatică de asemenea se revarsă năprasnic, fără preparaţie, iar la marii mistici, de timpuriu: Caterina de Siena avea la 7 ani viziuni, Teresa d' Avila la 8 ani porneşte spre Africa pentru a suferi martiriul la Mauri, Marguerite-Maria Alacoque, la 8 ani, a jurat să se consacre lui Dumnezeu. De obicei însă extazul mistic cere o lungă şi grea pregătire. Pregătirea extazului mistic constă în înăbuşirea activităţii senzoriale, „moartea simţurilor" şi a activităţilor motrice până la letargie, precum şi stagnarea imaginaţiei şi a inteligenţei. Pe scurt, pregătirea urmăreşte **simplificarea** până la „vid" a vieţii psihice sau „purificarea".

Simplificarea a fost obţinută pe două căi: pe **cale orgiacă**, prin beţie, sau pe **cale ascetică**, prin „exerciţiu", care disciplinează funcţiile psihoorganice. **Orgia** constă dintr-o intoxicare prin substanţe narcotice farmacodinamice: tabac, opiu, haşiş, vin

etc. La aceleaşi rezultate se ajunge prin dansuri sau mişcări violente, strigăte sau o muzică monotonă, insistentă, sfredelitoare. **Ascetismul** se bazează pe două procedee: a) simplificarea prin concentrarea atenţiei asupra unor teme religioase, sub formă de „rugăciuni", sau asupra unui punct din afară, chiar din propriul corp; b) amestecul suis generis de stupoare şi excitaţie provocat de istovire prin posturi prelungite, penitenţe, maceraţii sau tot felul de suferinţe voluntare. M. Florian (1993, p. 55) observă că raportul intim dintre extazul mistic şi ascetism este o caracteristică a misticismului „superior", în vreme ce simplificarea prin orgie se întâlneşte în misticismul „inferior". Ascetismul are ca fundament convigerea că suferinţa şi renunţarea au virtute de „spiritualizare" şi ca atare o putere purificatoare, un efect catartic. **Ascetismul este o apologie a Suferinţei care înalţă, a durerii care sfinţeşte.**

M. de Montmorand (1920, p. 223), referindu-se la morbiditatea misticismului, trece în revistă o serie de stări şi trăiri morbide, pe care le numeşte „orchestraţia nevrozată" a misticismului: vedenii, apariţii (fotisme), audiţii de cuvinte, levitaţie, stigmate sângerânde la mâini şi picioare. Au fost stabilite numeroase manifestări isterice la marile mistice: Caterina de Siena, Teresa d'Avila, Marguerita-Marie Alacoque etc. În alte cazuri misticismul maschează o mizerie psihofiziologică. Organismul uman nu este adaptat la marile ascensiuni „spirituale".

„Durerea delicioasă", „martir delicios", „foc devorant care pătrunde până în măduva oaselor", „rana de inefabilă suavitate" sunt expresii obişnuite la mistici şi trădează un erotism supraexcitat şi nesatisfăcut. Însă acest erotism este difuz, nespecific, şi de aceea se poate asocia şi cu alte emoţii puternice. O variantă a acestei interpretări este a lui G. Matisse (citat de M. Florian, 1993, p. 80): extazul este provocat de o supraexcitare pur mentală, proiectându-se pe ecranul psihismului într-o revărsare lirică şi sentimentală, care favorizează halucinaţii senzoriale şi intelectuale, dedublare de personalitate, însă această exaltare dezordonată a funcţiilor mentale are ecou asupra senzualităţii genitale şi o trezeşte. În ceea ce priveşte voluptatea sau deliciile, nu trebuie uitat că misticii poartă o luptă implicită cu ispitele, cu „turpitudinea şi actele rebele" ale corpului. Teresa şi Ioan al Crucii, sistematizatori ai misticismului catolic, denunţă „luxura spirituală" şi condamnă delectarea în aceste stări de beatitudine, întrucât ele sunt periculoase pentru puritatea morală a trăirii religioase. Ioan al Crucii scrie că în apropierea lui Dumnezeu fiecare din părţile omului jubilează potrivit modului propriu: spiritul gustă o bucurie pură, iar corpul, cu mijloacele sale umile şi grosolane, se îndreaptă spre plăcerea senzuală.

Misticismul exagerat, credinţa oarbă care scapă controlului raţional îl poate conduce pe credincios fie la fanatism, fie la boli psihice deosebit de grave: halucinaţii, delir, extaz mistic, dedublare, pierderea identităţii persoanei, paranoia. Controlul creştin şi gândirea lucidă trebuie să însoţească permanent experienţa religioasă pentru a o păstra în frontierele normalităţii şi sănătăţii mintale.

3. MAGIE ŞI METAPSIHICĂ

W. James a bănuit legăturile între religia naturală şi metapsihică, şi a tratat fenomenologia mistic-experimentală dintr-un unghi propriu. M. Eliade (1993, p. 49) crede însă, că alăturarea trebuie dusă mai departe. Experienţa religioasă nu poate fi privită ca o formă a isteriei, pentru că aceasta dovedeşte confuzia **conţinutului** psihic, cu **exteriorizarea** comportamentală. **Mediumnitatea** şi alte forme metapsihice se recunosc însă lesne în experienţele religioase primitive. Toate sunt evadări din viaţa sufletească cotidiană, potenţarea anumitor facultăţi psihice, intensificarea lor până la transfigurare, cristalizarea sub forme stranii, nebănuite. „Înţeleasă religia ca o serie de efervescenţe sufleteşti şi de momente în care conştiinţa întrece fruntariile normalului : psihologia şi metapsihica vor fi singurele care vor putea aduce lămuriri, chiar înaintea filosofiei şi sociologiei" (M. Eliade, 1993, p. 50).

Magie, în înţelesul ştiinţific, nu înseamnă şarlataniile de bâlci, prestidigitaţiile de salon sau şedinţele de iluzionism, nici ocultа ştiinţă medievală, atât de strâns înrudită cu alchimia, ci complexul de credinţe, superstiţii, legi pe care ni-l dezvăluie societatea primitivă. **Magia** este concretizarea mentalităţii primitive (M. Eliade, J. G. Frazer, É. Durkheim, L. Lévy-Bruhl). James George Frazer (1854-1941), etnograf englez şi istoric al religiilor, a adunat un vast material documentar, prin care a demonstrat că religiile societăţilor primitive derivă din magie („Creanga de aur", 12 vol., 1890-1915; „Totemism şi exogamie, 4 vol. 1910). Mentalitatea primitivă s-a transmis şi în religiile orientale, cât şi în religia greco-romană. Claude Lévy-Strauss arată că religia este umanizarea legilor naturale, iar magia este naturalizarea acţiunilor umane (1970, p. 386).

În magia primitivă - ne informează M. Eliade - se deosebesc două concepţii, care duc la două serii de rituri: **magia imitativă** şi **magia contagioasă**. Prima are la temelie premisa că **orice acţiune** atrage după sine o acţiune **asemănătoare**. De pildă, distrugând efigia unui vrăşmaş, se crede că vrăşmaşul moare; ca să se mântuie de gălbeneală zvârle boala pe animalele galbene. Iar **magia contagioasă** crede că **două lucruri care au fost cândva în contact, continuă să se influenţeze reciproc şi după despărţirea lor**. Exemple din această categorie sunt nenumărate: arzând părul sau unghia unui duşman, duşmanul şade la pat şi moare. În multe ţinuturi, cordonul ombilical şi placenta sunt privite ca o fiinţă vie, fratele sau sora copilului, sau ca un obiect material în care rezidă spiritul protector al copilului, sau chiar o parte din sufletul său. Firește, distrugerea acestei rămăşiţe sacre aduce după sine moartea sau suferinţa. De asemenea, o legătură simpatică nevăzută există între **veşmintele** purtate şi cel care le-a purtat, între **arma** care a rănit şi rănitul, între **urma** materială a unui individ şi acel individ etc. (I. Mânzat şi M. P. Craiovan, 1996).

Concepţia aceasta stranie a unui fir tainic ce leagă întotdeauna pe om de orice lucru cu care a fost vreodată în legătură, a unei simpatii astrale între om şi obiectele externe caracterizează conştiinţa mitică animistă, fantastică a primitivului. Prin anii '30 s-au întreprins primele experimente de **psihometrie** sau **criptestezie pragmatică**. Psihometria, pe atunci, consta din cunoaşterea unei persoane şi a activităţii ei

prezente prin intermediul unui obiect care a avut cândva legătură directă cu acea persoană (Ch. Richet, 1923, p. 222-231). M. Eliade dă câteva exemple. Wiliam Denton, profesor englez de geologie, punând în mâna surorii sale Ana - care era medium - o bucată de zgură vulcanică de la Pompei (fără să-i spună, însă, ceva despre originea acesteia) - capătă răspunsuri în care se zugrăvea întreaga catastrofă. Ana descrie locuinţele din Pompei, frescele murale, detalii de construcţie, apoi erupţia vulcanului, coloanele de lavă, de apă fierbinte.

Dr. E. Osty, directorul „Institutului de studii psihice" din Paris, roagă pe o doamnă bolnavă să scrie câteva rânduri pe o bucată de hârtie şi apoi prezintă hârtia unui medium, d-na Berly, fără nici o altă lămurire. Mediumul a descris exact pe doamna care scrisese, o arată suferindă, slăbită de febră, bolnavă de rinichi, de stomac - amănunte pe care nu le cunoştea nimeni. Mediumul a prezis moartea apropiată a doamnei, care s-a îndeplinit în foarte scurt timp (E. Osty, 1923).

Explicaţia care s-a încercat este identică cu aceea a magiei contagioase: existenţa unui fluid simpatic între om şi obiectele din jurul său. Dar aceasta nu este - după părerea lui M. Eliade - decât confirmarea ştiinţifică a unei concepţii magice vechi de zeci de mii de ani. M. Eliade (1993 p. 51) ajunge la concluzii care pot fi surprinzătoare pentru un scientist contemporan: „Magia contagioasă nu este creaţia unor conştiinţe prelogice, ci legiferarea unor observaţii ades repetate, un adevăr obiectiv, ştiinţific. S-a observat de mult că magia este premergătoare spiritului ştiinţific, prin conştiinţa cauzalităţii. Suntem nevoiţi să mergem şi mai departe. Poate primitivii posedau într-un număr mai mare calităţile psihometriei... În orice caz, nu se mai poate de acum susţine că magia contagioasă este o creaţie întru totul absurdă a unor spirite fantastice". Du Prel, în cartea sa **Die magie als Naturwissenschaft** (prima parte este dedicată fizicii magice, iar a doua psihologiei magice), defineşte **ocultismul** ca pe o ştiinţă a naturii încă necunoscută. Du Prel este un învăţat care readuce ştiinţa la izvoarele ei magice şi o extinde în mod firesc în direcţia magică.

Există tradiţii oculte vechi de mii de ani - o matcă ascunsă, subterană în cultura universală. Ocultismul este, în cele mai profunde manifestări ale sale (de exemplu, la R. Steiner), un serios simptom al descompunerii şi pulverizării planului fizic al existenţei. N. Berdiaev (1992, p. 283-289) arată că ocultismul reflectă clar această despicare în straturi a existenţei; calea ocultă face vizibil aspectul de cadavru al existenţei: „Se porneşte un puternic vânt cosmic şi el poate doborî omul, îl poate dezintegra în lumi infinite... În ocultism pare să nu existe libertate, sens şi lumină la începutul drumului. Trebuie să orbecăieşti în penumbră pe o scară întunecată şi nesfârşită, pe care nu cade nici o rază binecuvântată de lumină". Cunoaşterea ocultă pare să nu fie **dotare activă cu sens**, ci doar descriere plină de clarviziune, „receptare feminină" a lucrurilor. Ştiinţei oculte a lui Steiner îi rămâne neclar dacă procesul universal are sens şi care este acest sens.

Ocultismul cunoaşte - după opinia lui Berdiaev - taina cosmosului, dar fără taina lui Dumnezeu şi taina lui Hristos, fără Logos, fără originară dotare cu sens. Ocultismul cunoaşte numai infinitatea potenţială, matematică şi nu vrea să ştie de infinitatea actuală, în care totul este deja dat, dintru început, Dumnezeu. Dar importanţa ocultismului este enormă în orientarea către cunoaşterea tainelor cosmosului, în afirmarea spontaneităţii omului. Strict vorbind, **ocultismul se află în afara re-**

velaţiel religioase şi în afara harului religios. Ocultismul subzistă în întregime în sfera relaţiilor între om şi om, între om şi natură.

N. Berdiaev (1992, p. 286-289) face o distincţie de esenţă între magie şi mistică. Mistica este spirituală, este comuniune cu divinul. Magia este aproape materialistă, ea se referă în întregime la planul astral. Magla este comuniune cu natura. Mistica operează în sfera libertăţii. Magia este încă în sfera necesităţii. Magia înseamnă acţiune asupra naturii şi dominaţie asupra naturii prin intermediul cunoaşterii tainelor naturii. Magia este profund înrudită cu ştiinţele naturii şi tehnica. Ştiinţele naturii şi tehnica şi-au uitat proveniența: ele provin din magie. Ştiinţa contemporană a moştenit de la întunecata magie setea avidă de a poseda natura şi a procura din ea ceea ce va conferi forţă omlui. Vechea magie s-a transformat pe nesimţite în tehnica modernă şi a eliberat enorme forţe magice.

„Orice formă de magie, întemeiată întotdeauna pe o comunicare cu duhurile naturii, a fost considerată de conştiinţa creştină - după cum afirmă Berdiaev- ca fiind neagră, toate duhurile naturii au fost considerate demoni. Magia neagră a fost generată de conştiinţa creştină, care a avut misiunea universală de a încătuşa temporar duhurile naturii şi a opri comunicarea cu ele". Magii Evului Mediu se străduiau să intre în comunicare cu duhurile naturii şi să obţină cu ajutorul lor atotputernicia. Biserica i-a considerat pe magi ca fiind **negri** şi orice magie fiind **neagră**, căci orice comunicare cu duhurile naturii trebuie să înceteze în epoca creştină a mântuirii.

Magia întunecată lasă omul vrăjit în necesitatea naturală şi vrea să-i dăruiască puterea şi forţa fără a-l fi eliberat. Dacă creştinismul a încetat orice comunicare cu duhurile naturii, magia întunecată a continuat comunicarea cu ele, propunându-şi în mod interesant ţelul de a le guverna, dar rămânând sub dominaţia lor vrăjitorească. Pentru magia întunecată lumea naturală rămâne pe veci vrăjită. Magul tânjeşte după atotputernicie într-o lume vrăjită, dar este incapabil să-i destrame vraja.

N. Berdiaev îşi exprimă speranţa că magia va deveni luminoasă şi conştiinţa bisericii va recunoaşte magia luminoasă ca pe o sarcină creatoare a omului în natură. Magia va dobândi un caracter creator activ şi va risipi vraja care ţinea natura sub puterea ei, o va smulge din înţepenire. Iar mistica, fiind comuniune cu divinul şi nu comuniune cu natura, fiind spirituală iar nu sufletesc-trupească, nu va putea fi, în epoca universală creatoare (în viitorul prezis de Berdiaev), decât creator-activă.

M. Florian (1993, p. 224) susţine că **în magie sunt prezente embrionar elemente caracteristice ale credinţei**. Trecerea de la participarea mistică prin contopire la participarea credinţei - care admite intimitatea fără a suprima distanţa - este **trecerea de la magie la religie**, cele două ramuri ale sacrului care se întretaie adesea şi sunt greu de discriminat. Trebuie acceptată deosebirea, încetăţenită de Frazer („Rameau d'Or", I): **magice** sunt toate practicile care au ca scop constrângerea puterilor oculte prin mijloace considerate fără greş în rezultatele lor; sunt **religioase** toate practicile care au ca obiect împăcarea aceloraşi puteri prin rugăciuni, sacrificii, deci prin adorare şi totodată prin resemnare sau acceptare a voinţei divine. În acest sens se poate spune că religia semnifică faţă de magie un spor de obiectivitate, de subiectivare, întrucât ea limitează puterile umane şi se înclină în faţa unor necesităţi care depăşesc omul.

Magia este arogantă, este o rebeliune faţă de forţele impersonale; religia este umilă, gata de sacrificiu, este obedienţă. Poate fi găsit un criteriu al deosebirii în morală. Magia este **amorală,** desfiinţează criteriul etic, se interesează de succes şi nu cântăreşte mijloacele; religia, dimpotrivă, socoteşte că mijlocul este important, succesul este secundar. M. Florian (1993,p. 209) ne atrage atenţia că „religia s-a impregnat de morală numai după ce a trecut printr-o fază mai rea decât aceea a amoralităţii magice: prin faza imoralităţii, a zeilor cruzi, impulsivi şi cinici". „Adevărata magie, a spus Plotin, este trezită prin iubire, precum şi opusul ei - ura; cu dragoste sau ură acţionează magicienii prin filtrele şi descântecele lor". Iubirea dusă la cel mai înalt grad al conştiinţei şi al forţei sale de manifestare a fost magia lui Hristos.

Frazer întrevede rolul generator de creativitate al magicului. Noi credem - împreună cu Frazer, Levy-Strauss ş. a. - că magicul a fost dintru începuturi prima atitudine creatoare a omului exprimată prin cutezanţă, asumarea riscului, apetenţă pentru mister. Înainte de ştiinţă, tehnologie, filosofie, artă, religie omul s-a dovedit, prin magie, ca fiinţă creatoare care trăieşte într-o lume de mister şi pentru revelare. Magia era o practică, dar şi un **Weitanschauung**. Magicul nu a dispărut din gândirea omului contemporan. Şi astăzi magicul este sămânţa germinativă, este **generatricea ascunsă**, este fermentul invizibil al creativităţii: al descoperirii în ştiinţă, al invenţiei în tehnologie, al revelaţiei şi intuiţiei în religie, artă, filosofie.

4. DIVINAŢIE ŞI PREDESTINARE

În conexiune cu ideea de mister şi de magie, care conţine embrionar elemente caracteristice credinţei religioase, se află conceptul de **miracol** sau minune. Pentru creştinismul veacurilor generatoare de religii, minunea nu era problematică, nu ridica dificultăţi de înţelegere. Minunea era tot una cu fenomenul neobişnuit, excepţional, supranatural, care este numai un alt cuvânt pentru trăsătura esenţială a religiosului, este „cu totul altfel". Sf. Augustin definea minunea ca fenomen **contra naturae modum qui nobis est usitatus**. Minunea nu stă în contradicţie cu ordinea cauzală nici la primitiv, care acceptă un cauzalism universal; ea este însă excepţia, hazardul, posibilitatea de **a fi altfel**, care este tolerată de însăşi legea naturală. La L. Blaga (1993, p. 161) conceptul de **minune** implică conceptul unui act supranatural şi în acelaşi timp excepţional: minunea, deşi contrazice legile naturii, nu e antilogică în sine; minunea autentică, dacă există, e neinteligibilă în cadrul naturii, dar inteligibilă ca emanaţie de la un factor conştient ce depăşeşte posibilităţile naturii. Întotdeauna miracolul presupune, alături de caracterul de neobişnuit, de **în afară de** experienţa comună, „şi caracterul de a fi în relaţie cu sufletul credinciosului, cu subiectul religios" (M. Florian, 1993, p. 199). **Minunea există numai în domeniul religios, deci numai pentru o conştiinţă credincioasă.** Ceea ce decide caracterul minunii nu este raportul ei cu legile naturii, ci cu subiectul religios. Fenomenul miraculos - arată M. Florian - se desfăşoară pe „tărâmul experienţei spirituale", este Spiritul infinit în relaţie cu cel

finit şi prin aceasta el acţionează şi asupra lucrurilor. Trebuie să existe o **înrudire de esenţă** între spiritul uman şi cel divin. Altfel, minunea nu este crezută.

C. S. Lewis în „Miracles" (1947) arată că **supranaturalul** înseamnă existenţa a ceva „nu numai dincolo de această natură", ci într-un **alt plan al existenţei**. Pentru teologii catolici însă distincţia lui Lewis era nepotrivită ţinând seama de credinţa creştinilor în posibilitatea intervenţiei divine. Unele „minuni" arătau cam uzate. Era tot mai greu ca puterile de clarviziune („clairvoyance") sau levitaţie să fie menţinute ca „dovezi ale sfinţeniei" în solicitarea unei sanctificări, de vreme ce aceleaşi efecte erau relatate cu sutele în urma şedinţelor de spiritism. Drept compromis a fost introdus termenul de **preternatural** (neobişnuit, anormal). În „On Time" (1983) M. Shallis atribuie unui călugăr dominican răspunderea de a fi dat un exemplu de miracol: când Sf. Dominic slujea liturghia, când ridica ostia şi cuminecătura, se înălţa şi el de la pământ. Transformarea pâinii în trupul lui Hristos este un fenomen **supranatural**, starea de levitaţie a Sf. Dominic, spune călugărul, este **preternaturală**. Toate fenomenele preternaturale sunt considerate ca dovezi ale supranaturalului şi nu supranaturale ca atare.

Clarviziunea („a vedea" pe cale paranormală) era numită în trecut **vedere secundă**. La zuluşi (populaţie negroidă din Africa de Sud, grupul **bantu**), cu un secol în urmă, dacă cineva pierdea ceva încerca să intre într-o stare de concentrare până când îi apărea viziunea locului unde se afla lucrul respectiv: „imaginea este atât de limpede încât parcă nici n-ar fi vorba de viziune interioară", nota episcopului H. Callaway (1868), un observator perspicace al obiceiurilor zuluşilor, „ci ca şi cum ar fi văzut chiar lucrul respectiv şi locul unde se afla".

Şamanii triburilor erau vizionari, aşa cum au fost şi profeţii Vechiului Testament. Potrivit evangheliilor, Hristos a făcut deseori uz de **vederea secundă**, la fel ca şi contemporanul său, călătorul şi filosoful grec Apollonius din Tyana. Există documente care mărturisesc despre puterile paranormale ale unor sfinţi sau sfinte. Sunt cunoscute **levitaţiile** săvârşite de Sf. Teresa de Avilla, Sf. Joseph de Copertino, Sf. Francisc de Assisi, Sf. Philip Neri, Sf. Dominic ş. a. În comunităţile creştine timpurii levitaţiile erau îndeobşte atribuite diavolului. Demonii, se presupunea, înălţau de la pământ trupul persoanei pe care o posedau. Acest lucru era valabil şi în cazul preoţilor, călugărilor, călugăriţelor. „Multe dovezi documentare certifică levitaţia corporală a **demoniacilor** (acei presupuşi posedaţi de diavoli sau entităţi spirituale rele)", a descoperit Marc Cramer, un psiholog clinician care a studiat acest fenomen; cele mai vechi însemnări pe care le-a găsit figurau în „Lives of St. Francis of Assisi", a lui Celano, descriind un călugăr „în întregime rigid, cu picioarele atingându-şi capul, care ar fi fost ridicat în văzduh la înălţimea unui stat de om şi apoi azvârlit pe neaşteptate înapoi la pământ" („vezi: Brian Inglis, 1993, p. 181-185, şi Cr. Bird, **The Divining Hand**, New York, 1979). Sf. Teresa de Avilla (sec. XVI), după propria ei mărturisire, se ruga lui Dumnezeu s-o apere de levitaţie. Deseori, pe când se ruga, era observată plutind câteva minute. Îi era greu să se opună. Un episcop a mărturisit că ea trebuia să se ţină de nişte gratii ca să nu-şi ia zborul. Relatarea Teresei de Avilla este impresionantă dacă avem în vedere că a fost scrisă cu mult înaintea morţii ei şi supusă examenului Inchiziţiei: „Mărturisesc că m-a aruncat într-o mare spaimă". Dar exista şi „o mare dulceaţă dacă nu mă opuneam"; „simţurile nu se pierd, cel puţin eu eram destul

de stăpână pe mine însămi ca să-mi pot da seama că mă ridicam în sus" (B. Inglis, 1993, p. 185). Levitaţiile călugăriţelor vrăjite au fost raportate la procesul „Diavolilor din Loundun" şi foarte amănunţit la procesele din Salem (A. Huxley, 1952).

Puţine miracole din istoria Bisericii catolice sunt atât de bine atestate ca levitaţiile lui Joseph de Copertino (sec. XVII). Având o inteligenţă limitată i-a fost imposibil să devină călugăr, dar i-a convins pe franciscani să-l accepte ca frate mirean. Era conştiincios în îndatoririle sale de devoţiune, autobiciuindu-se fără milă; ar fi rămas însă necunoscut dacă nu şi-ar fi luat din când în când zborul, plutind peste capetele confraţilor. Pomenirea numelui Fecioarei Maria era uneori de ajuns ca să-l înalţe, astfel că poate fi văzut zburând, în întreaga congregaţie, adunată la slujbă. O dată a plutit din mijlocul bisericii până în înaltul altar, unde a rămas vreo cinsprezece minute, „îngenunchind şi îmbrăţişând tabernaculul". Cu un alt prilej, plimbându-se pe pământurile mânăstirii, s-a înălţat până în coroana unui măslin. Incapabil să se dea jos, a trebuit să aştepte aducerea unei scări. Zeci de martori au certificat că l-au văzut pe Joseph în zbor, începând cu Papa Urban al VIII-lea şi sfârşind cu ducele luteran de Brunswich. Medicul care îl îngrijea pe Joseph pe patul de moarte arătase şi el cum, la sosirea sa, muribundul plutea la câteva degete deasupra aşternutului. Când lui Filip Evanghelistul i-a spus un înger că trebuie să-şi întrerupă misiunea de predicator pentru a căuta un etiopian în deşert ca să-l boteze, Filip a fost telepurtat înapoi în Cezareea după ce şi-a îndeplinit misiunea (O. Leroy, 1928).

Printre sfinţi se cunosc cazuri de **incombustibilitate** - capacitatea fiinţei umane de a se face imună la foc, obţinând invulnerabilitatea nu numai faţă de durere, ci chiar împotriva simptomelor arsurii (Nandor Fodor, 1934). Posibilitatea credinţei de a oferi protecţie împotriva focului a devenit o convingere creştină. Un număr de sfinţi ilustrează această teză. Caterina de Siena a fost salvată după ce căzuse, pe când se afla într-una din transele ei, cu faţa în jos în cărbuni aprinşi. Bernadette a fost văzută băgându-şi mâinile în flăcările lumânărilor şi ţinându-le acolo un sfert de oră, conform doctorului Dozous, care a examinat-o pe urmă şi nu a găsit nicăieri nici cea mai mică urmă de arsură (Carré de Montegeron, 1737).

Sunt cunoscute şi atestate dangătele „metapsihice" de clopot la moartea Sf. François de Sales, în 1622 (Sir W. Crookes, 1874), sau scurgerile de sânge din statuia Sf. Januarius (H. Price, 1939).

Sf. Pavel a considerat puterea de a primi comunicările Sfântului Duh ca semn al graţiei divine. Iisus a reînviat conceptul **vindecării prin spirit**, explicându-le oamenilor că aceasta poate fi o răsplată pentru credinţă.

Divinaţia este considerată ca făcând parte din familia ştiinţelor **oculte**, împreună cu magia, astrologia, cabala, spiritismul ş. a. **Divinaţia**, la care face frecvente referiri R. Otto în „Das Heilige" (1917), este, după Brian Inglis (1993, p. 255), „arta, meşteşugul de a obţine imformaţii pe cale paranormală". Un ghicitor poate „vedea" în trecut sau poate afla ce se petrece la o anumită depărtare în prezent, dar tendinţa largă este de a considera divinaţia ca previziune.

„Pentru a explica divinaţia, trebuie să revenim la divinitate, la destin, la natură", îi spune Quintus fratelui său, în tratatul lui Cicero asupra acestui subiect. Totul este guvernat de **destin**; nu există în viitor nimic pentru care natura să nu conţină deja

cauzele; „să adăugăm că, de vreme ce totul este condus de destin, de-ar exista vreun muritor capabil să conceapă conexiunea între toate cauzele, nicicând n-ar mai greşi" - punct de vedere cu ecou în secolul XIX-lea în gândirea lui Laplace. Această optică, foarte răspândită, conţinea totuşi contradicţia inerentă că viitorul nu poate fi chiar atât de riguros controlat de către destin, dacă destinul le permite vizionarilor să adopte vreun curs de acţiune care l-ar putea altera.

Pentru Sf. Toma din Aquino **predestinarea este o componentă a Providenţei**. Providenţa nu înlătură cauzele secundare, ci îi realizează efectele prin subordonarea acţiunii lor faţă de Sine. Dumnezeu asigură efecte în natură prevăzând cauze naturale care să le producă, fără de care ele n-ar fi produse. El predestinează mântuirea omului în acelaşi fel, subordonând planului predestinării tot ceea ce îi poate fi de ajutor întru mântuire, fie că e vorba de propriile rugăciuni, fie de rugăciunile altora. Sf. Augustin a susţinut **dubla predestinare**: **aleşii,** care sunt o mărturie a mizericordiei gratuite a lui Dumnezeu, şi **damnaţii,** care pledează despre mânia sa răzbunătoare împotriva păcatului. J. Calvin formulează teza **predestinării totale,** care „a fost pronunţată de Dumnezeu înainte de Cădere, chiar înaintea Facerii lumii". În teologia calvinistă predestinarea semnifică doctrina după care soarta fiecărui om (de a fi mântuit sau condamnat) este hotărâtă în chip implacabil de la început de către Dumnezeu.

C. Rădulescu-Motru, în „Timp şi destin" (1940, p. 144), scrie: „fiecare apariţie de om, prin destinul ei, este o înălţare spre dumnezeire". El identifică „timpul trăit" cu **destinul,** prin care înţelege devenirea, cu caracter de finalitate, stabilită de divinitate. Destinul fundează sensul existenţei individuale prin unicitatea lui pentru fiecare om. „Singura originalitate, prin care omul îşi fundamenteză sensul vieţii, consistă în ... clipele în care îşi trăieşte destinul" (C. Rădulescu-Motru, 1940, p. 171).

Cu toate că mulţi susţinători ai **predestinării** au recurs la vicleşuguri ingenioase, problema a rămas mult timp în atenţia teologilor şi a scientiştilor.

Michael Shallis (1982) atrage atenţia că divinaţia este „absolut diferită de **precogniţie**". Pentru „precognitiv" viitorul este văzut; în divinaţie se caută răspuns la o întrebare. Divinaţia se bazează mult pe **automatism,** pe care Fr. Myers (1903) îl defineşte ca aplicându-se activităţilor efectuate „fără iniţiativă şi, în general, fără concurenţa gândirii şi voinţei conştiente." Activităţi pe care el le atribuie acţiunii „elementelor ascunse sau subliminale din fiinţa umană; mesaje din Eul **subliminal** spre Eul **supraliminal**; străduinţa - conştientă sau inconştientă - a traiectelor subterane ale personalităţii de a-i prezenta gândirii normale, treze, fragmente dintr-o cunoaştere pe care nici o gândire normală trează n-ar putea să o atingă" (apud Brian Inglis, 1993, p. 256). Automatismul a fost prezentat deseori ca formă de **posesiune**. Spiritiştii susţin că mediumul este posedat de un spirit „director". Ultimul bastion al credinţei în demoni îl prezintă - în memoria multor spiritişti - bisericile creştine care folosesc **exorcismul** pentru a constrânge demonii să fugă.

Prof. Ian Stevenson (1966), de la Universitatea Virginia (S.U.A.), arată că informaţia pe care o furnizează automatismul, fie prin organe de simţ, fie prin mişcări, poate fi urmărit spre trei surse posibile: a) material de provenienţă normală, derivat din ceea ce a văzut sau auzit subiectul (fără a fi neapărat conştient de acesta); b) informaţia derivată paranormal de la persoane vii sau din surse imprimate ori de alt

fel; c) comunicări din partea unor persoane imateriale. Materialul transferat din **a**, ne previne Stevenson, este confundat adesea cu cel de ordin **b** sau **c**.

În ceea ce priveşte **emergenţa spiritului sub formă de cult**, la mijlocul secolului al XIX-lea, specificăm că accentul a început să se pună pe **mediumism,** care mai este răspândit şi astăzi. Principala funcţie a spiritului"director" al mediumului este a le furniza participanţilor informaţii despre sau de la prieteni sau rude decedate, fie direct, fie în calitate de „comunicatori". În asemenea cazuri, majoritatea participanţilor erau satisfăcuţi cu simpla stabilire a contactului, mai ales când spiritul „director" sau „comunicatorul" oferea dovezi convingătoare asupra supravieţuirii după moarte a trupului şi promisiunea revederii în viaţa de apoi. Spiritismul s-a dezvoltat ca **o nouă religie**, condamnată de oficialităţile eclesiastice.

Theodore Besterman (care avea vârsta de 20 de ani), în cartea „Crystal-gazing", din 1924, se referă la **scrying** (pe care-l defineşte ca „metodă de aduce în conştiinţa **scryer**-ului, prin intermediul unui **speculum** şi a mai multor simţuri, conţinutul subconştientului său, de a-l face mai susceptibil la receptarea conceptelor transmise telepatic, de a pune în mişcare o facultate latentă şi necunoscută de percepţie"). În comunităţile tribale se consemnează adesea **scryng**-ul efectuat cu un bol de apă de către magicianul tribului. În **Cartea Facerii** scrie că Iosif îşi folosea cupa de argint pentru divinaţie, ca şi pentru a bea. La aceeaşi practică s-au referit Chaucer, Spencer, Shakespeare etc. Iar John Doe, astrolog şi agent al reginei Elisabeta I-a, folosea un glob de cristal spre a-şi suplimenta vederea secundă. Imaginile „văzute" în globul de cristal sunt halucinaţii de un gen similar celor pe care unii oameni le încearcă în starea intermediară dintre somn şi veghe. Fr. Meyers sugera că răspunderea o poartă **autohipnoza**, iar W. Barett în „Psychical Research" (1911) era de acord că cel care priveşte într-o sferă de cristal se află „într-o stare de hipnoză incipientă, detaşat de impresiile înconjurătoare şi deschis impresiilor ce se înalţă din Eul său ascuns sau subliminal; cristalul este o formă de autoscop, nu mecanic - ca pendulul sau vergeaua **dowser**-ului -, ci senzorial".

5. PSIHOLOGIA SECTANŢILOR

Multe secte religioase sunt conduse de predicatori posedaţi şi dezechilibraţi mintal, care îi transformă treptat pe sectanţi în bolnavi şi fiinţe antisociale.

N. Berdiaev (1992, p. 152-155) arată că există la sectanţi credinţa în **antiuniversalism**, care distruge individualitatea. **În cosmos omul este liber, în sectă el este rob.** Neadevărul şi nedreptatea apartenţei la sectă se află în această ruptură de cosmos, de cuprindere cosmică, în această neacceptare a responsabilităţii universale pentru toţi. **Secta** vrea să se salveze singură, ea nu vrea să se salveze o dată cu lumea. În psihologia sectanţilor există o cufundare în sine, o mulţumire de sine, o satisfacţie faţă de sine. **Psihologia sectară** disprețuieşte lumea şi este oricând gata să condamne cea mai mare parte a lumii la pieire ca pe ceva inferior. **Psihologia sectară este, în esenţa ei, necreştină**, întrucât în ea nu există universalitate creştină şi

iubire creştină universală. Ea nu vrea să ştie că Hristos nu este doar Mântuitorul meu şi al corăbiei mele, ci Mântuitorul lumii. Această psihologie de apostat nu vrea să poarte povara responsabilităţii pentru soarta treptelor ierarhice inferioare ale existenţei.

Conştiinţa creştină - observă Berdiaev - este o conştiinţă a Logosului universal, care nu se împacă nici cu individualismul, nici cu spiritul de sectă, îi sunt în aceeaşi măsură respingătoare apostazia şi mulţumirea de sine a unuia, ca şi apostazia şi mulţumirea de sine a unui grup mic. Poate exista şi un **individualism de grup**. „Spiritul de sectă" este mai rău şi mai primejdios decât individualismul, căci el creează iluzia universalismului, el conţine o aparentă ieşire din însingurare, din dezunire individuală. Individualismul unui grup rupt este mai greu de depăşit decât individualismul unuia singur rupt" (Berdiaev, 1992, p. 153). **Secta este o falsă biserică**. Psihologia sectei conţine o magie suprapersonală de care este greu să te îndepărtezi. „Vinul sectei îmbată, el produce iluzia înălţării extatice a existenţei. În sectă are loc o falsă uniune, o uniune în afara ierarhiei cosmice universale" (idem). Pentru conştiinţa creştină este admisibilă mai degrabă singurătatea decât secta. Individualitatea reprezintă, totuşi, o realitate şi o valoare autentică, individul poate să sufere, în drumul său, stări de singurătate, de criză. **Secta însă este întotdeauna o fantomă, o iluzie**, ea este întotdeauna lipsită de realitate şi de valoare intrinsecă. Chiar Hristos a fost singur şi neînţeles în drumul său. Hristos a fost primit şi înţeles abia după moartea sa pe cruce. Singurătatea cea mai înaltă este divină. Dumnezeu însuşi cunoaşte o măreaţă şi plină de suferinţă singurătate.

Singurătatea este deplin conciliabilă cu universalitatea (să ne gândim la isihaşti şi la schimnici). În singurătate poate exista mai mult spirit universal decât în sociabilitatea gregară. Există primejdia să depăşeşti singurătatea prin comuniune sectară şi nu universală. **În Nietzsche singur şi însingurat era mai mult spirit universal** decât în câte o sectă, în câte o colectivitate socială, ba chiar mai mult decât în spiritul bisericii oficiale. Berdiaev ne atrage atenţia că nu trebuie să uităm niciodată că drumul religiei merge de la personalitate către societate, din interior către exterior, către cosmos prin individualitate.

6. MISTICISM EXTRARELIGIOS ŞI RELIGIOZITATE EXTRAMISTICĂ

În concepţia lui Mircea Florian (1993), pe care am analizat-o în paragraful 2 din capitolul V, misticismul este esenţial **naturist** şi ca atare se opune unei credinţe orientate **supranaturist.** Misticismul pune mai mult accentul pe imanent decât pe transcendent; suprimă distanţa dintre om şi Dumnezeu; anihilează, astfel, moralitatea, supralicitând, în schimb, vitalitatea. Ceea ce, în cazul dat, echivalează cu barbaria. Misticismul, dacă este eliberat de sub tutela credinţei religioase, dezlănţuie ofensive împotriva civilizaţiei. El este antiintelectual, antispiritual, anticultural. „Misticismul înflo-

reşte în epoci tulburi de despotism şi împilare, când se suprimă gândirea şi exprimarea ei" (M. Florian, 1993, p.29).

Misticismului extrareligios i se opune **religiozitatea extramistică**. Cea de-a doua se bazează pe sentimentul distanţei dintre om şi Dumnezeu. Ea recunoaşte păcatul încifrat în imanenţă şi graţia pogorâtă din transcendent. Ea valorifică total iubirea-caritate. Umilinţa inimii propovăduită de Iisus nu este cu totul opusă faţă de umilinţa inteligenţei lui Socrate.

Când vorbeşte despre misticismul „timpului nostru, care slăveşte vitalitatea pură, întrupată în forţă, şi se făleşte cu iraţionalismul său", M. Florian aminteşte de o consecinţă capitală a evadării misticismului de sub paza religiei tradiţionale, anume de expropriere de către „naţia rezemată pe rasă" a unei noi „religii" sângeroase, tiranice şi ignobile. Misticismului îi sunt proprii ocultismul, magia, teosofia, spiritismul. Nu sunt inadecvate formule ca „mistica naţionalistă", „mistica fascistă", mistica democrată". Am completa aceste forme cu altele mai moderne: „mistica stalinistă", „mistica maoistă" şi „mistica ceauşistă".

În ceea ce priveşte filosofia, M. Florian susţine că misticismul a inspirat idealismul şi monismul, precum şi „filosofia naturii". El relatează date interesante despre „religiile camuflate", cum ar fi ateismul şi materialismul marxist. Se referă la saltul neaşteptat al omului celui mai areligios într-o „religie" proprie, de „un fanatism care uneori depăşeşte pe acela al credinciosului tradiţional".

În **Prefaţa** la „Misticism şi credinţă" a lui Mircea Florian, Ion Ianoşi (1993, p. XVII-XVIII) arată că deşi în textul cărţii misticismul de provenienţă religioasă acaparează mare parte din analiza critică, în subtext este concomitent demontat şi misticismul laic, care alimentează extremele şi excesele, propunând lumii un substitut de „credinţă" şi de „religie", cu sens prin excelenţă barbar. Poate că acest patos subteran este astăzi cel mai actual. Oricine va exacerba un misticism necontrolat de moralitate, unul direct naţionalist sau drapat în declaraţii „internaţionaliste", unul rasist, iraţionalist, antiintelectual - de provenienţă fie idealistă, fie materialistă - va sfârşi prin a elogia sau chiar a înfăptui barbaria.

CAPITOLUL IX

PSIHOLOGIA SINERGETICĂ A TRANSCONŞTIINŢEI - UN CADRU NECLASIC AL PSIHOLOGIEI RELIGIEI

1. PSIHOLOGIA SINERGETICĂ ŞI CREDINŢA RELIGIOASĂ

Complementaritatea dintre ştiinţă şi religie, confluenţa şi cooperarea sinergică (împreună şi deodată) dintre ele devine evidentă în orizontul metateoretic al sinergeticii contemporane şi al psihologiei sinergetice, proiectate de noi în 1990.

1.1. Scurtă introducere în SINERGETICĂ

Sinergetica este o orientare ştiinţifică nouă, care urmăreşte să descifreze legile şi metodele de sporire a eficienţei sistemelor prin stimularea cooperării sincrone, concentrate şi coerente a componentelor, într-un mod asemănător laserului. **Sinergia** este acţiunea simultană, îndreptată în acelaşi sens, pentru îndeplinirea aceleiaşi funcţii a mai multor agenţi. Psihologia a utilizat înaintea sinergeticii termenul de **psihoenergie**: desfăşurarea corelată şi simultană a unor procese care se potenţează reciproc. „Sinergetica" provine de la cuvintele greceşti „sin" şi „ergon" care înseamnă „împreună" şi „acţiune". Întemeiată în anii '70 de către fizicianul german Herman Haken şi având ca sursă de inspiraţie fizica **laserului**, sinergetica s-a răspândit fulgerător, atrăgându-şi aderenţi din cele mai diverse domenii, mai ales cercetători nemulţumiţi de îngustimea superspecializării şi de tot mai accentuata lor „însingurare". Sinergetica incită la studierea problemelor globale: prin unitatea ştiinţelor spre cunoaşterea unităţii lumii. Psihologia, ca ştiinţă fundamentală a omului, nu poate sta deoparte. Aplicaţii spectaculoase ale sinergeticii găsim frecvent în mecanică, termodinamică, teoria plasmei, chimie cuantică, biologie, medicină, genetică, ecologie, semiotică, neurofiziologie. În psihologie, începând cu anul 1990, am transferat principiile şi metodele sinergeticii, realizând un **proiect de psihologie sinergetică** (I. Mânzat, 1997).

Ni se pare interesant a dezvălui geneza ideii de sinergetism pentru a înţelege mai bine rostul apropierii psihologiei de principiile acestei noi metaştiinţe. Confesiunea profesorului H. Haken ne apare ca relevantă: „V-aţi gândit vreodată - şi-a întrebat el studenţii - de ce într-un **laser** atomii emit o lumină ordonată, coerentă, monocromă, în timp ce într-o lampă obişnuită lumina se produce cu maximă dezordine? Dacă am putea auzi lumina, atunci am constata că lampa ar face un zgomot confuz, neomogen, asemenea valurilor mării, în timp ce **laserul** ne-ar da o singură notă muzicală, de o perfectă claritate şi puritate. Or, pentru a obţine un asemenea efect, atomii emişi de lumina **laserului** ar trebui să se organizeze, să se mişte într-o perfectă sincronie. Dar de ce se întâmplă aşa? Cine dirijează, cine comandă atomii?". Haken nu indică o forţă responsabilă, ci sugerează un **proces** asemănător prin dramatism cu lupta pentru supravieţuire descrisă de Charles Darwin.

Să nu ne închipuim cumva că sinergetica este doar o **teorie a laserului**. Laserul este considerat „un pionier", un „deschizător de drumuri" în sinergetică, un model exemplar de organizare dinamică. Sinergetica demonstrează **creşterea eficienţei unui sistem prin autoorganizarea componentelor interne**, care sunt stimulate să lucreze ÎMPREUNĂ şi DEODATĂ (principiul sinergiei eficiente). În loc de „una după alta", sinergetica ne întâmpină cu „una prin alta". Nu este vorba doar de intensificarea interacţiunilor, ci, mai ales, de creşterea vitezei de comunicare între componente, care conlucrează activ şi sincron în slujba sistemului. În timp ce teoria generală a sistemelor şi cibernetica sunt teorii ale organizării, sinergetica este **teoria autoorganizării**.

1.2. Un proiect de psihologie sinergetică

Sinergetica este o speranţă şi o promisiune pentru descifrarea misterelor sincronismului şi prin aceasta spre pregătirea **armonicităţii** şi **ritmicităţii,** care sunt de o importanţă capitală pentru extinderea orizontului teoretico-metodologic al psihologiei omului. Se pot evidenţia astfel posibile corelaţii între bioritmuri (sau psihoritmuri) şi ritmurile cosmice (succesiunea zi-noapte, succesiunea anotimpurilor, fazele lunii, exploziile solare, eclipsele etc.). Sinergetica face referiri la undele spiralate în cele mai diferite medii: inimă, retină, epidemii, galaxii etc. Astfel, această nouă metaştiinţă încearcă să smulgă vălul de pe **misterul corespondenţei dintre ritmurile omului şi ritmurile cosmice**.

Cooperarea sinergetică nu este identică cu interacţiunea din dialectica clasică, ci este o **interacţiune îndreptată spre o ţintă**. Psihologia contemporană începe să reconsidere poziţia omului în cosmos (psihologia transpersonală şi psihologia self-transcendenţei): omul nu se află în postura unui sistem în interacţiune cu lumea, ci **este chiar această interacţiune** (Edgar Morin, 1977), care nu poate fi înţeleasă decât ca o cooperare sinergetică.

În cadrul proiectului nostru de psihologie sinergetică am propus o acomodare nuanţată a conceptelor şi principiilor sinergetice (I. Mânzat, 1997). Transferul poate fi operaţional în ambele sensuri. Credem că şi sinergetica are multe „de învăţat" din cunoaşterea principiilor de autoorganizare a psihismului uman, care este cel mai deschis, cel mai complex şi cel mai dinamic sistem sinergetic cunoscut până acum.

În orizontul tematic al menţionatului proiect ni se relevă, în prim plan, următoarele **câmpuri problematice**: 1) cooperarea dintre diversele componente ale sistemului psihic uman şi dintre acesta şi alte sisteme **preumane** - macrounivers şi univers cuantic; 2) sincronismul şi simultaneitatea operaţiilor intelectuale în subsistemul cognitiv sau cooperarea sinergică dintre procesele cognitive şi cele extracognitive; 3) coerenţa şi concentrarea (dar şi expansiunea) diverselor activităţi şi trăsături ale personalităţii; 4) „tranziţiile de fază" (salturile) în fenomenele de intuiţie sau de creaţie (invenţie şi descoperire); 5) „emisia stimulată" (tip laser) în „problema solving", în învăţare, în motivaţia cognitivă; 6) stimularea creşterii personalităţii prin aplicarea legilor autoorganizării sinergetice; 7) înnoirea şi optimizarea structurilor psihice prin complementarizarea şi sinergizarea ordinii şi dezordinii, echilibrului şi dezechilibrului, diferenţierii şi integrării, eterogenizării şi omogenizării etc.; 8) studiul „dezechilibrelor ordonate" sau a „dezordinii creatoare" în sporirea flexibilităţii intelectuale în învăţare, gândire, imaginaţie, inteligenţă etc. Operaţiile sinergismului psihic pot constitui premise ale descifrării numeroaselor mistere ale desfăşurării şi devenirii experienţei religioase, având **credinţa** ca **nucleu central**: complementarizarea (transformarea laturilor opuse în complementare), sinergizarea (coordonarea şi sincronizarea tuturor subsistemelor psihicului), organizarea „organizatoare" (organizarea de gradul doi), transferul structural şi selecţia constructivă (similară cu selecţia naturală).

Personalitatea umană este un **suprasistem** dinamic şi complex, deschis şi introdeschis, **care se autoorganizează** prin combinarea unui mare număr de sisteme şi subsisteme dotate cu retroacţiune: sistemul cognitiv, cel motivaţional-afectiv sau cel volitiv; la acestea se pot adăuga sistemul nervos, sistemul endocrin. Omul trăieşte şi acţionează într-un sistem socio-cultural şi este în rezonanţă cu sistemul cosmic.

În câmpul psihismului uman **cooperarea sinergetică îmbracă forme specifice**: cooperarea este atât coprezenţă cât şi coparticipare, este atât coordonare cât şi coreglare. Cooperările pot fi succesive sau simultane. Pot apărea două sau mai multe cooperări „locale", care se pot extinde şi transforma treptat în cooperare „globală". De exemplu, în cadrul procesului creativ iniţial cooperarea sinergică poate fi limitată la nivelul cognitiv, pentru ca ulterior să se extindă şi să se multiplice: cognitiv şi motivaţional, cognitiv şi afectiv, afectiv şi volitiv, aptitudini şi atitudini etc. **Conştiinţa transcenderii şi cosmizării sau transconştiinţa este o organizare sinergetică şi generativă, care se proiectează şi se construieşte prin cooperări diversificate** între profunzimile Self-ului, lumea umană şi cosmos, între **lume** şi ceea ce este **dincolo de lume.**

1.3. Credinţa religioasă din perspectiva psihologiei sinergetice

După cum am arătat în mai multe rânduri, **credinţa** poate fi concepută ca sistem dinamic şi complex de procese şi trăiri care se află în relaţie **sinergică** cu celelalte două trăiri ale experienţei religioase: speranţa şi iubirea. Credinţa fără iubire degenerează în fanatism, iar fără speranţă decade în fatalism. Iubirea fără credinţă şi fără speranţă devine gelozie pustiitoare şi ură. Speranţa fără celelalte două se transformă în iluzie sau utopie. Numai cooperarea sinergetică între toate trei asigură un **echilibru psihic**. Pentru păstrarea şi perpetuarea unui **optimum al credinţei** este

necesară relaţia sinergică şi permanentă a tuturor componentelor eterogene ale experienţei religioase: cognitive, afective, motivaţionale, voliţionale şi atitudinale. Credinţa, fiind **cunoaştere prin iubire,** în prim plan se impune cooperarea sinergetică şi complementar-reversibilă dintre sfera cognitivului şi cea a motivaţional-afectivului. Dar, pentru realizarea unui **echilibru optim** care să se exprime psihologic prin trăirea armoniei spirituale este necesară „sinergia eficientă" a tuturor componentelor psihice menţionate. Numai în acest mod credinţa invadează câmpul psihismului uman ca o **concentrare calmă** (H. Rugg, 1963: „relaxed concentration"), stare optimă care conduce la un **insight** profund şi la activarea unei multitudini de procese, conlucrând în mod sinergic. Hristos practica o asceză şi o concentrare calmă, blândă şi degajată, fără nici o asemănare cu puritanismul bosumflat. Această stare de concentrare blândă şi optimă apare în **rugăciune,** care poate induce mai departe **revelaţia,** iluminarea bruscă pe care orientalii o numesc „climax" sau culminaţie creativă. Credinţa nu se reduce la afectivitate primară şi pură, ea nu înlătură intervenţia intelectului şi stimulează sinergia dintre inconştient, subconştient şi conştient; tocmai prin această sinergizare credinţa le depăşeşte şi astfel urcă până în **transconştient.** Credinţa este o înălţare a spiritului deasupra lumii empirice, nu este niciodată coborâre sau cufundare.

Propoziţia lui C.G. Jung „Nostalgia luminii este nostalgia conştiinţei", N. Steinhardt (1992, p. 259) o interpretează în sensul că prostia (lipsa de lumină) nu are nimic de-a face cu doctrina creştină. Lumina nu este numai Beatitudine, ci şi Înţelegere. Credinţa intrinsecă şi profundă poate fi considerată o treaptă înaltă a cunoaşterii, uneori chiar superioară cunoaşterii raţionale. F.R. Jacobi (1763-1819) vedea în credinţă singura modalitate a omului de a accede spre infinit şi o identifica cu sentimentul **realului.** Comentând valoarea credinţei, I. Kant o considera un act de voinţă, de adeziune individuală, care exclude îndoiala şi se lipseşte de raţiunile logice **comunicabile.**

Credinţa este un proces psihic global şi o cooperare globală, care cuprinde şi pune la lucru „împreună şi deodată" (sinergetic) nu numai toate sferele psihice, dar şi sistemele fiziologice. Globalitatea credinţei este surprinsă magistral de Hegel: „A-l iubi pe Dumnezeu este totuna cu a te simţi cufundat în totalitatea vieţii". Să nu uităm că tot Hegel a spus: „Adevărul este întregul".

2. IISUS HRISTOS ESTE LOGOSUL CREATOR

Adevărata transcendenţă a creştinismului este, după D. Stăniloae (1943), IISUS HRISTOS. Metafizica creştină a lui D. Stăniloae acordă primat ontologicului: „Nu a cugeta este totul, ci a exista (existarea este dinamismul, este mişcarea Fiinţei în timp). De aceea, cugetarea adevărată este nu cea care se rupe de actul existării, plutind în norii problemelor inventate, de pură curiozitate mintală, ci cea care este o automeditare a actului de existare asupra sa însăşi, asupra frământărilor, bucuriilor sale" (1943, p. 2).

Rolul considerabil pe care Hristos îl deţine în religia creştină se datorează faptului că EL este nu numai Logos Răscumpărător sau Mântuitor, ci şi **Logosul creator.**

Sf. Maxim Mărturisitorul a arătat că întreaga creaţie îşi are fundamentul într-o raţionalitate care îşi găseşte originea în Logosul divin. Centralitatea Logosului în creaţie o pune în evidenţă tot Sf. Maxim Mărturisitorul când spune că „raţiunile cele multe sunt una şi cea una sunt multe". M. de Unamuno arată că în cuvânt există un potenţial creator. Cuvântul este creator. Hristos a făcut minuni cu **cuvântul**, uneori fără nici o **acţiune**.

La baza întregului său edificiu dogmatic, D. Stăniloae aşază **persoana lui Hristos**, Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Actele mântuitoare ale lui Hristos - întrupare, jertfă, înviere sau înălţare - sunt văzute totdeauna în relaţia lor internă sau ontologică cu Persoana. Creştinii nu se mântuiesc, nu se salvează prin lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos. Creştinismul contemporan a fost scufundat în criză spirituală ori de câte ori a avut tendinţa de a disocia actele mântuitoare de Persoana lui Hristos. D. Stăniloae arată că doar în relaţia iubitoare şi personală cu Hristos credinciosul primeşte puterea de a se înălţa spre asemănare cu Dumnezeu.

În mintea genială a lui Hristos s-au întâlnit filosofia, magia, psihologia, traumaturgia într-o cooperare sinergică. Eduard Schuré („Marii iniţiaţi", Bucureşti, 1994, p. 295-363) îl consideră pe Iisus Hristos ca pe unul din marii **iniţiaţi**. Iniţierea însemna învăţarea magiei, a meditaţiei şi a esoterismului. Parapsihologia (metapsihica) este un domeniu care intră în sfera exerciţiilor de iniţiere şi în cadrele doctrinei esoterice. Acceptând ideea că Iisus a fost un mare iniţiat nu înseamnă că îi diminuăm meritele sale şi nici atributele divine ale personalităţii sale.

După opinia lui E. Schuré (1994, p. 313), „ceea ce voia să cunoască, El nu putea afla decât de la esenieni". Învăţătura lui Hristos s-a închegat după o îndelungată dezvoltare şi o reală iniţiere. Această iniţiere n-a putut să se înfăptuiască decât în cadrul singurului ordin care păstra pe atunci în Izrael adevăratele tradiţii esoterice ca şi felul de viaţă înălţător al profeţilor. Ordinul esenienilor constituia, în vremea lui Iisus, ultima rămăşiţă din acele confrerii ale profeţilor organizate de Samuel (SAM-U-EL înseamnă, după rădăcinile semitice primitive **strălucirea lăuntrică a lui Dumnezeu**). Acest nume de esenieni venea de la cuvântul sirian Asaya, însemnând medici; în greacă - terapeuţi; căci unica lor misiune faţă de public era aceea de a tămădui bolile fizice şi morale. Unii aveau darul profeţiei, ca acel Menahem, care-i prezisese lui Irod că va domni.

Regulile ordinului erau aspre. Ca să poată intra cineva, i se cerea un noviciat de un an. Dacă dădea probe suficiente de cumpătare, era admis la abluţiuni, fără ca totuşi să intre în legătură cu maeştrii ordinului. Trebuia încă doi ani de încercări ca să poată fi primit în confrerie. Cei admişi erau puşi să depună „jurăminte teribile" că vor îndeplini îndatoririle ordinului şi că nu vor trăda nimic din tainele lui. Esenienii împărtăşeau dogma esenţială a doctrinei orfeice şi pitagoreene - aceea a preexistenţei sufletului, consecinţă şi raţiune a nemuririi sale. „Sufletul - afirmau ei - a coborât din eterul cel mai subtil şi, atras în corp de un oarecare farmec natural, trăieşte în el ca într-o închisoare; scăpat de legăturile trupului ca dintr-o lungă robie, îşi ia zborul cu bucurie". Tăcuţi, blânzi şi serioşi, erau văzuţi ici şi colo cultivând artele păcii. Ţesători, dulgheri, cultivatori de vie sau grădinari, niciodată negustori sau făuritori de arme.

Iisus a fost atras spre esenieni printr-o afinitate interioară, naturală. El a primit de la ei tradiţia esoterică a profeţilor şi, prin ea, propria sa orientare istorică şi religioasă. Iisus a petrecut un şir de ani la esenieni. S-a supus disciplinei lor. A studiat cu ei tainele naturii şi s-a deprins în terapeutica ocultă. El a stăpânit în totalitate simţurile sale ca să-şi dezvolte spiritul. Nu trecea o zi fără să mediteze asupra destinelor omului şi fără să-şi pună întrebări. Prin iniţiere, prin exerciţii de dezvoltare a forţelor gândirii, Iisus a ajuns la **conştiinţa mesianică** - transconştiinţa -, o **conştiinţă revelatorie** care se ridică deasupra conştiinţei obişnuite, **de menţinere**, de adaptare şi supravieţuire.

El s-a întors de pe malurile Mării Moarte în patria sa galileeană ca să sfâşie vălul pe care vechea religie a lui Moise îl aruncase peste lumea de dincolo. Venea ca să spună: „Credeţi, iubiţi, lucraţi şi nădejdea să fie sufletul faptelor voastre. Se află dincolo de acest pământ o lume a sufletelor, o viaţă mai desăvârşită. O ştiu, vin de acolo, şi vă voi conduce şi pe voi. Nu-i de ajuns însă numai să năzuieşti. Ca să ajungi acolo, trebuie să începi prin a realiza aici, pe pământ; mai întâi în sufletul vostru, apoi în afară. Prin ce? Prin Iubire, prin Milostenie activă". Învăţătura sa **publică** este cuprinsă în aceste cuvinte: „Împărăţia cerurilor este înlăuntrul vostru". Profetul galileean aşază viaţa lăuntrică mai presus de toate practicile exterioare, nevăzutul deasupra vizibilului.

Rezumând doctrina sa, Iisus spune: "Iubiţi pe aproapele vostru ca pe voi înşivă şi fiţi desăvârşiţi aşa cum desăvârşit este Tatăl Vostru Ceresc". El lăsa să se întrevadă toată adâncimea moralei, a psihologiei şi a meditaţiei filosofice. Căci suprema poruncă a iniţierii este de a reflecta desăvârşirea divină în desăvârşirea sufletului printr-un demers transconştient; secretul cunoaşterii rezidă în capacitatea empatică, ce presupune gândirea sinergetică a lanţului asemănărilor şi corelaţiilor care uneşte în cercuri din ce în ce mai mari particularul de universal, finitul de infinit. Conştiinţa infinitului devine transconştiinţă, singura cale de ridicare spre divinitate. „Dacă un om **nu se naşte din nou**, nu poate vedea Împărăţia lui Dumnezeu. Dacă **nu se naşte cineva din apă şi din Duh**, nu poate să intre în Împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan - III, 2.5). Iisus rezumă sub această formă vădit simbolică vechea doctrină a regenerării deja cunoscută în Misterele Egiptului. A te renaşte prin apă şi spirit, a fi botezat cu apă şi foc, arată două grade de iniţiere, două etape ale dezvoltării lăuntrice, spirituale ale omului. Apa purifică sufletul şi dezvoltă germenul spiritual. Renaşterea prin spirit sau botezul prin foc (ceresc) înseamnă asimilarea acestui adevăr prin voinţă, în aşa fel încât să devină scopul tuturor acţiunilor. Rezultă din aceasta completa izbândă a spiritului asupra materiei, dominaţia totală a sufletului spiritualizat asupra trupului transformat în instrument docil, dominare care trezeşte facultăţile sale latente, deschide simţul lăuntric, îi conferă „vederea intuitivă" (intuiţia, clarviziunea, claraudiţia, revelaţia) asupra adevărului şi acţiunea directă a sufletului asupra sufletului.

Botezul prin **apă** sau iniţierea intelectuală este deci un început de renaştere; botezul prin spirit este o renaştere totală, o prefacere a sufletului prin **focul** inteligenţei şi al voinţei. De aici provin puterile excepţionale ale omului.

Conform doctrinei esoterice asupra naturii umane, **omul este ternar: trup, suflet şi spirit**. O parte este nemuritoare şi invizibilă: **spiritul**; altă parte este pieritoare şi divizibilă: **trupul**. Sufletul care le leagă face parte din amândouă. Între cele

trei componente sunt relaţii sinergice. După modul în care omul ascultă de sugestiile spiritului sau de instinctele trupului, după cum se leagă de unul sau de celălalt, corpul fluidic se eterizează sau se îngroaşă, se unifică sau se descompune.

Apa, în esoterismul antic, simbolizează materia fluidică ce se transformă în infinit, după cum focul simbolizează spiritul unic. Vorbind despre renaşterea prin apă şi spirit, Hristos face aluzie la dubla transformare a fiinţei spirituale şi a învelişului fluidic, care-l aşteaptă pe om după moarte şi fără de care nu poate intra în împărăţia sufletelor curate.

Hristos îndemna omul la spiritualizare şi prin aceasta la unirea cu spiritul universal („the universal mind", după expresia psihologilor transpersonalişti).

Cea mai mare valoare şi virtute a religiei creştine este **capacitatea sa de spiritualizare a omului**. Prin religie spiritul uman se mai înalţă cu o treaptă: transcendenţa şi cosmizarea prin credinţă sunt modalităţi de sporire a spiritualităţii din om. Spiritualitatea creştină tinde la **transfigurarea** nu numai a sufletului, ci şi a trupului. Or, departe de a favoriza fuga de lume, ea angajează credinciosul în răspundere faţă de semeni şi societate, dar şi în responsabilitate cosmică. Transformarea omului nu se realizează numai prin schimbarea structurilor exterioare, în sens marxist, ci mai întâi prin transfigurarea interioară a credincioşilor întru Hristos. Iar această transfigurare devine posibilă doar atunci când **spiritul nu mai rămâne exterior materiei, ci interior ei** („universul psihoid" la C.G. Jung). Oricât ar părea de paradoxal, D. Stăniloae a arătat, în lumina tradiţiei patristice, că **materia este concentrare de spirit şi energie**. Acest adevăr a fost pe deplin dovedit de pogresele fizicii particulelor subnucleare.

3. SPIRITUALITATEA SACRULUI

Omul religios avansează mai adânc şi totodată mai sus în câmpul spiritualităţii decât cel profan. Înalte niveluri de spiritualizare sunt atinse şi de către omul de ştiinţă, de către artist sau filosof. Dar dacă vreunul din aceştia este şi religios, atunci este posibilă ascensiunea cu încă o treaptă pe scara spiritualităţii umane. Spiritualitatea sacrului are atribute **sui generis**.

Sacrul are ca substanţă sau conţinut esenţial **Spiritul**, a cărei realitate domină credinţele religioase de la treapta preanimismului, îndreptat spre o spiritualitate impersonală şi ocultă, trecând prin animism, până la religiile monoteiste sau panteiste. Cercetările manifestărilor religioase la popoarele primitive ne documentează că reprezentările religioase sunt generate nu atât de impresiile produse de puterile şi fenomenele naturii, cât de acelea produse de viaţa omului, de spiritualitatea lui. Geneza religiei evidenţiază că reflecţia asupra morţii duce la cultul „spiritelor", apoi la cel al „strămoşilor-zei". Obiectul real, specific credinţei, este Spiritualul, ca putere diriguitoare, este „invizibilul", care nu sucombă în faţa „vizibilului", ci se afirmă biruitor. C. Rădulescu-Motru, în „Românismul" (1939, p. 80), va defini spiritualitatea drept „climatul spiritual care întreţine tendinţa spre un absolut transcendent".

Credinţa religioasă este însă mai mult decât constatarea obiectivă, mai mult decât cunoaşterea comună, este asentimentul avântat, este adaosul de voinţă, de afirmare interioară. Ascensiunea credinţei se justifică prin calităţile specifice ale obiectului crezut: identitatea, spiritualitatea lui, şi anume spiritualitatea ca suprema dominantă în univers. **Credinţa este încrederea în triumful gândului, al Spiritului.** Pretutindeni credinţa are ca obiect realitatea spirituală. „Spiritualitatea - afirmă M. Florian (1993, p. 204) - alcătuieşte în religie fondul de experienţă şi raţiune". Spre deosebire de alte sfere ale culturii, religia se caracterizează prin faptul că în cadrul ei spiritualitatea primeşte coeficientul infinitului, absolutului, eternului, transcendentului, supraexistentului, aşadar, este amplificată nelimitat. Intensificarea infinită şi eterogenitatea spiritualităţii religioase - în concepţia gnoseologică a lui M. Florian (1992, p. 205) - nu înseamnă neapărat o depăşire a experienţei umane, ci numai lărgirea ei maximă. Experienţa nu tolerează limitare, închidere. În religie experienţa este lărgită în scopul de a îmbrăţişa cât mai mult din fapte şi explicaţiile lor, pentru a da ideii de cauză întinderea posibilă.

După cum susţine N. Berdiaev (1992, p. 36 şi 250), întreaga orientare a vieţii omului trebuie să treacă în spirit. Tot ce este exterior, obiectual, nu este decât simbolizarea a ceea ce se petrece în adâncul spiritului omenesc. Religia creatoare este **viaţa în Spirit**, nu în lume, este viaţa spirituală liberă de reacţii faţă de lumesc. Tocmai aceasta înseamnă meditaţia, concentrarea spirituală, care eliberează omul de „lumea" exterioară.

Înţelesul primordial al spiritualităţii este **vitalitatea**: „mysterium tremendum" (misterul înspăimântător) este puterea obscură a vieţii. Acest substrat al spiritualităţii originare se menţine, aproape de nerecunoscut, şi în spiritualitatea religioasă superioară, după ce voinţa conştientă a înlocuit instinctul ca prototip al Spiritului. Spiritualitatea religioasă are această virtute a contopirii spiritualităţii cu vitalitatea instinctului. Religiozitatea nu este simplă cunoaştere a divinului, ci o **participare** la el.

Experienţa obişnuită ne arată că spiritul este totdeauna legat de corp, este robul materiei. După cum îndrăzneşte să afirme M. Florian (1992, p. 209), „religie înseamnă o răsturnare a convingerilor obişnuite prin afirmare **fidejussivă** că spiritul divin este cu totul neatârnat de corporalitate". Experienţa întăreşte că spiritul are atribute materiale. Nu e firească dorinţa ca spiritul imaterial să se elibereze de servituţile materiale? Atributul prim al Spiritualităţii religioase este infinitatea, puterea fără margini.

După cum am mai arătat, părerea lui R. Guénon (1993, p. 158, 159) este că în occident, vestigii ale spiritualităţii autentice dăinuie astăzi doar la nivelul religiei.

În zilele noastre, atât cel care recurg la tehnici de meditaţie cât şi fundamentaliştii, cealaltă extremă conservatoare a spectrului religios, sunt în căutarea aceluiaşi ideal: veriga de legătură între viaţa lor de fiecare zi şi transcendent. Această conexiune vitală nu s-a putut găsi nici în biserica tradiţională, nici în adoraţia laică a ştiinţei şi tehnologiei.

4. ARMONIE ŞI DIZARMONIE PSIHICĂ ÎN PERSONALITATEA OMULUI RELIGIOS

Credinţa religioasă în sinergie cu speranţa şi iubirea favorizează realizarea unei armonii, a unei păci şi linişti interioare.

Psihologia sinergetică pledează pentru afirmarea unei viziuni armonice asupra omului şi relaţiilor sale cu universul, pentru construirea unei personalităţi armonioase cu relaţii de cooperare sinergică între toate componentele sale. Credinţa religioasă condusă şi orientată raţional este o cale pentru atingerea acestui obiectiv. În deplin acord cu psihologia consonantistă şi cu logica rezonanţei a lui Ştefan Odobleja, psihologia sinergetică promovează ritmologia şi armonicitatea.

G. W. Leibniz (1646-1716) se referă la **armonie prestabilită** pentru a desemna acordul stabilit dinainte de către divinitate între monade (substanţe spirituale individuale). Fiecare monadă (gr. **monas** - unitate) oglindeşte întregul univers; concordanţa dintre activitatea monadelor este asigurată de „armonia prestabilită", creată de monada supremă, Dumnezeu. Pe baza acestei teze, Leibniz consideră că lumea noastră, creată de Dumnezeu, este „cea mai bună dintre toate lumile posibile". Într-un fel, Leibniz poate fi considerat ca un precusor al sinergeticii, cu rezerva că sinergetica pune accentul pe acţiunea reciprocă dintre componente, iar armonia se construieşte prin cooperare permanentă şi nu este prestabilită.

Japonezii au pus întotdeauna mare preţ pe păstrarea armoniei interne, la care se referea încă Platon („kosmos" - armonie spirituală, ordine interioară). **Wa** este armonia internă (la care se referă James Clavell în romanul „Shogun") care se constituie ca o condiţie a realizării persoanei şi ca o calitate caracterială. Japonezii au învăţat să-şi păstreze această armonie şi să o restabilească când ea se deteriorează.

Mircea Eliade, în „Insula lui Euthanasius" (1943), ne aminteşte că în filosofia veche indiană se vorbeşte de o perfectă armonie a omului cu ritmurile cosmice; cosmosul semnifică realizarea la toate nivelurile vieţii biomentale a unui ritm şi a unei armonii. Ritmul cosmic exprimă „o trecere prin orbită, un drum solar, un glob alunecând perfect". Eliade susţine că există o corespondenţă structurală între constituţia şi sufletul omului, pe de o parte, viaţa şi sufletul universului, pe de altă parte. Armonia sferelor e tipul perfecţiunii eterne, căci totul e ritmic. În **gnosă** „a dansa cu sferele" înseamnă a asimila virtuţile cereşti, a te îndumnezei prin sorbirea ritmului.

Armonia nu provine niciodată din simetrie, care e prea strictă. Dinamismul provine din ruperi de simetrie şi asimetrie. Fundamentul pentru armonie este relaţia dintre simetrie şi asimetrie. Armonia este o calitate lăuntrică a omului religios, un atribut important al **numinos**-ului, ignorat de R. Otto.

Dizarmonia, stricarea armoniei, disonanţa sunt caracteristice pentru bolile neuropsihice: nevroze, psihopatii, stres etc. Frământările şi tensiunile permanente ale omului nereligios favorizează instalarea unei stări dezarmonice în cadrul personalităţii. La fel se întâmplă cu religiosul fanatic, habotnic sau posedat. Pentru omul religios credinţa în divinitate este o dimensiune fundamentală a personalităţii, care este generatoare de armonie, ce se constituie printr-o sinergie calmă şi înălţătoare.

5. TRANSCONŞTIINŢA - ASCENSIUNEA CONŞTIINŢEI ÎN ÎNALTUL TRANSCENDENŢEI

Este momentul să încercăm să explicăm conţinutul conceptului de **transconştiinţă** din punctul nostru de vedere. Menţionăm că M. Eliade a folosit trecător şi numai o dată acest termen în **Tratat** (1992, p. 413), fără a-i acorda importanţă şi fără să-l dezvolte în alte lucrări. **Transconştiinţa** este, după opinia noastră, termenul psihologic cel mai adecvat prin care putem exprima capacitatea conştiinţei umane de a se autodepăşi, de a trece dincolo de lume şi de Eu. Prin acest concept putem sugera cel mai bine tendinţa omului de ascensiune, de autodepăşire, spre deosebire de conceptul freudian de **subconştient,** care sugerează coborâre, cufundare în abis. Prin transconştiinţă vrem să exprimăm **potenţialul psihismului uman de a urca până în imperiul transcendenţei**. A gândi transcendent sau a trăi cosmizarea înseamnă a depăşi funcţiile cunoscute ale conştiinţei (stabilite de Henri Ey), înseamnă **cel mai înalt nivel de funcţionare a conştiinţei**, **„conştiinţa de vârf"**.

În timp ce conştiinţa este un **câmp** (H. Ey, 1983), **transconştiinţa este evadare din câmp**, este o expansiune a câmpului psihic dincolo de marginile lui obişnuite, o **dezmărginire** a posibilităţilor conştiinţei. Transconştiiţa este conceptul care îi poate revela psihologiei **integrarea psihismului uman în Tot**, fără pierderea identităţii sau slăbirea autonomiei Self-ului, ci, dimpotrivă, prin sporirea autonomiei psihismului şi consolidarea **self-consistenţei** sale. Psihismul uman, la fel ca întreaga natură umană sau transumană, se autoorganizează după un principiu universal de autoconsistenţă. Prin transconştiinţă omul poate trece dincolo de real, de la real la posibil şi imposibil, de la real la **şi mai real**. Realul, avansând pe o asimptomă a ficţiunii, devine şi mai real.

Nivelurile de ascensiune ale transconştiinţei pot fi: a) transcenderea Eului; b) transcenderea lumii terestre şi „ieşirea" în cosmos; c) transcenderea cosmosului prin revenire în Eu (individuarea - C. G. Jung); d) autotranscenderea (V. E. Frankl, 1968); e) revelaţia universului şi a principiului universal (I. Mânzat şi M. P. Craiovan, 1996).

Când divinul se dezvăluie în conştiinţă, omul încetează să mai existe, în sensul obişnuit al termenului „a exista", şi rămâne numai divinul, Unul. Transconştiinţa - în accepţia noastră asupra termenului - nu-l lasă pe om să-şi ignore rădăcinile şi să-şi piardă identitatea persoanei sale, ci doar îi dă putinţa de a-şi vedea Sinele de sus, de la mare înălţime, **ca şi cum** ar fi ieşit din Sine. Ca fiinţă, autentic creatoare, omul trebuie să iasă, prin cunoaşterea sa metafizică, din starea sa pasivă de rob al realului. Transconştiinţa este tărâmul etern vivace al ideii şi al Fiinţei. Numai ridicându-se la această înălţime, omul are posibilitatea să înţeleagă că **adevărul este întregul dotat cu sens**. În înaltul transconştient, gândul este mai puternic decât cuvântul, iar cuvântul redevine gând şi sentiment.

Problema morţii este una din cele mai dificile din câte gândeşte omul. **Moartea este un sfârşit, o trecere sau un început?** Filosofiile şi religiile răspund diferit la aceste întrebări. Mircea Eliade (1993, p. 120-124) arată că transcenderea condiţiei umane - prin inserţiunea într-o zonă sacră, prin consacrarea ritului, prin moarte - este

exprimată concret printr-o „trecere", „o urcare", „o ascensiune". Religiile consideră că moartea este o transcendere a condiţiei umane, „o trecere dincolo". În religiile care situează tărâmul celălalt în Cer sau într-o zonă superioară, sufletul mortului urcă treptele unui munte sau se caţără pe un pom sau pe o frângie. Expresia comună în limba asiriană pentru verbul „a muri" este „a se agăţa de munţi". Soarele apune între munţi şi tot pe acolo trebuie să fie drumul mortului către lumea cealaltă. Indra, cel dintâi „mort" al tradiţiei mistice indiene, a străbătut „înaltele defilee" ca să „arate drumul multor oameni". Drumul morţilor în credinţele popoarelor arabo-altaice urcă în munţi. Egiptenii au păstrat în textele lor funerare expresia **asket pet** („trepte"), pentru a arăta că scara pusă la dispoziţie de zeul Ra, ca să se poată urca de pe pământ în Cer, este o scară reală. Acelaşi drum pe care pornesc sufletele morţilor către „tărâmul celălalt" îl străbat şi cei care - datorită condiţiei lor excepţionale sau eficienţei riturilor - izbutesc să pătrundă în Cer fiind încă în viaţă. A zbura, a avea aripi devine formula simbolică a transcenderii condiţiei umane. Capacitatea de înălţare în văzduh semnifică acces la realităţile ultime. Spaniolul Miguel de Unamuno (1864-1936) în „Sentimentul tragic al vieţii" (1913) arată că sensul existenţei omului se desluşeşte numai în perspectiva morţii: omul năzuieşte către nemurire care, deşi e o năzuinţă respinsă de raţiune, decurge din esenţa vieţii omeneşti. Această năzuinţă generează religia - credinţa în nemurirea sufletului şi în Dumnezeu. În fenomenologia ascensiunilor stăruie deosebirea radicală între experienţa religioasă şi tehnica magică. Un sfânt este „răpit" în ceruri, în timp ce yoghinii, asceţii, magicienii „zboară" datorită eficienţei propriilor lor eforturi. Dar, şi într-un caz şi în celălalt, ascensiunea îi singularizează de marea masă a profanilor şi neiniţiaţilor; ei pot pătrunde în regiunile uranice saturate de sacralitate, devenind asemenea zeilor. Inserţiunea în spaţiile celeste divinizează.

Transconştiinţa îi permite omului să atingă un înalt nivel de spiritualitate creatoare, să cunoască **sensul creaţiei**. N. Berdiaev (1992, p. 304) afirmă că „viaţa spirituală creatoare nu este o mişcare în plan, ea este o mişcare verticală, în sus şi în profunzime". Această mişcare verticală - ne explică Berdiaev - se proiectează în lume în plan şi este percepută exterior ca o deplasare a punctelor de incidenţă a perpendicularelor cu planul. Conştiinţa superficială nu vede decât mişcarea în plan. Conştiinţa înaltă (transconştiinţa) vede mişcarea verticală. Astăzi, mişcarea verticală transformă atât de mult lumea, încât are loc o deplasare de planuri, o trecere spre o altă dimensiune („New Age" pretinde la fel).

Actul creator uman este transcendent în raport cu „lumea", el conţine ieşirea din „lume". În om se petrece realizarea creatoare a stărilor cosmice, căci există în el o rudenie cu întreg cosmosul. Religia înseamnă autorealizarea de către om a rolului său de creator în cosmos. Transconştiinţa ascunde în sine secretul lumii şi dându-i acces omului la acesta îl înalţă deasupra tuturor lucrurilor lumii. Tainele divine se dezvăluie numai în **transconştiinţa de Sine**. Universul poate pătrunde în om, poate fi asimilat de el, cunoscut de el, înţeles de el pentru că în om există întreaga compoziţie a universului, toate forţele şi calităţile acestuia, pentru că **omul nu este o fracţiune a universului, ci un univers ca atare**. Omul pătrunde **cognitiv** sensul universului, iar universul pătrunde în om, se supune efortului său creator. Omul şi cos-

'mosul îşi măsoară forţele ca egali. Această excepţională conştiinţă de sine a omului îi arată acestuia că are capacitatea de a cunoaşte lumea numai pentru că el nu este în lume doar ca una din părţile ei, ci şi în afara lumii şi deasupra lumii, depăşind toate lucrurile lumii. În misterul creaţiei se dezvăluie natura infinită a omului însuşi şi se împlineşte destinaţia lui supremă. Conştiinţa de sine creatoare a omului este o depăşire activă a stării coercitive faţă de necesitatea universală, este ieşirea dincolo de limitele necesităţii. Actul libertăţii creatoare este transcendent şi transconştient, în raport cu datul universal, cu cercul închis al necesităţii universale. Libertatea şi creaţia autentică vorbesc despre faptul că **omul nu este numai fiinţă conştientă, ci şi fiinţă transconştientă,** „nu numai fiinţă naturală, ci şi fiinţă supranaturală" (N. Berdiaev, 1992, p. 143). Iar aceasta înseamnă că omul nu este doar fiinţă biologică, nici doar fiinţă psihică, în sensul natural al termenului, el este **spirit liber**, supranatural ca spirit.

Pierre Teilhard de Chardin (1955) a definit omul ca evoluţie devenită conştientă de sine; evoluţia culminează într-un fel de conştiinţă supremă, care tinde spre o stare finală, „omega", care la un moment dat se confundă cu Dumnezeu. El şi-a reprezentat **noosfera** sub forma unei pânze planetare invizibile a conştiinţei în evoluţie. La frecvenţe care în mod normal nu sunt percepute, apar aspecte noi ale realităţii. În artă, universaliile ar putea reflecta relaţii fundamentale de simetrie, frecvenţe, relaţii de fază la care psihismul nostru răspunde. Muzica clasică şi preclasică este folosită tot mai mult pentru a modifica starea de conştiinţă (C. Cezar, 1984).

Transconştientul îi dă putere omului să vadă imperfecţiunea lumii şi ripostează inventând o **perfecţiune ideală**. De multe ori, perfecţiunea nu este descoperită în afară, ci înlăuntrul său, acesta fiind un vechi vis al raţiunii umane. Dar omul are înnăscut în el „nostalgia originilor sale divine" (M. Eliade), simbolizând un minunat dor omenesc: acela al perfecţiunii realului prin visare la suprareal. Transconştientul îi permite omului să ajungă la viziunea interioară (ordine ascunsă) a obiectului, în măsura în care obiectul, în structura sa esenţializată, este gândit ca perfect şi, deci, în afara spaţiului şi timpului fizic. Omul transconştient înţelege că realităţile „efectiv" adevărate (terestre şi cotidiene) nu deţin niciodată plenitudinea pe care el, vizând-o, o acordă simbolic arhetipurilor interioare. Lumea oamenilor, văzută şi înţeleasă ca „rău alcătuită", este opusă lumii transumane, pur cosmice, aceea a Creaţiei, alcătuită perfect. Chiar dacă numai simbolic omul se înalţă din sine însuşi şi priveşte lumea de la înălţimea transconştiinţei, în infinita ei bogăţie şi complexitate. Oamenii năzuiesc cu ardoare să atingă perfecţiunea, sunt marcaţi de absenţa ei mundană şi nu o dobândesc decât prin **visare**: visează la o lume perfectă, ca la o lume posibilă din moment ce ea poate fi imaginată, proiectată de către om.

Transconştiinţa nu o concepem ca pe o conştiinţă impersonală sau „conştiinţă transcendentală" în sensul clasic kantian, un epifenomen care s-ar adăuga ca o lumină venită din altă lume, ci este o **conştiinţă personală şi reală care aparţine omului aflat la cel mai înalt nivel de spiritualitate.**

Transconştiinţa nu este **cu totul altceva** decât conştiinţa, nu este o negare sau o sfidare a conştiinţei, ci doar cel mai înalt nivel de manifestare a conştientului, este depăşirea conştiinţei comune, cotidiene. Transconştiinţa nu trebuie înţeleasă ca un apanaj divin, suprauman, ci ca un atribut al psihismului uman prin care se încearcă, se speră o „divinizare" a omului. Evident că nu toţi oamenii au acces la acest nivel de

vârf, aşa după cum se ştie nu toţi oamenii ating vârful piramidei lui Maslow (el enumeră doar 38 de personalităţi care au ajuns la „selfactualization"!). Recunoaştem că transconştiinţa presupune o oarecare „excentricitate", care aspiră la „suprastructurile Fiinţei conştiente".

Atingând nivelul transconştiinţei, omul reuşeşte să iasă din vâltoarea furtunilor şi cicloanelor, a vânturilor şi valurilor furioase (din Self, din lume, din cosmos etc.) şi să se adăpostească **în centrul ciclonului**, un loc în care siguranţa este cea mai mare. Ciclonul nu dispare imediat, el continuă să facă ravagii în jur, dar în centrul lui omul este asigurat. John Lilly intuieşte bine această stare în cartea lui din 1972, intitulată sugestiv „The Center of the Cyclone".

Taoismul este filosofia preclasică chineză care pune problema relativităţii şi coincidenţei termenilor opuşi (yin şi yang - fraţii inamici) şi a egalizării tuturor lucrurilor şi atributelor în Unu (ceea ce Maruyama numeşte astăzi ca un nou „mindscape" are o vechime de două milenii şi jumătate!). În „Cartea despre Dao şi Putere" (1993), filosoful Lao Zi întrevede parcă ceva referitor la potenţialul transconştient. Tao (Dao) poartă lucrurile în ciclul infinit al prefacerilor: „Fără capăt de adânc Dao este asemenea mării: în măreţia sa, când ajunge la capăt, se întoarce la început" (Lao Zi, 1993, p. 57), Viaţa merge către moarte, iar moartea este începutul vieţii: cine cunoaşte firul care le uneşte, regulile alternanţei lor?

Ceea ce este stricat şi putred (moartea) se preface din nou în ceva miraculos şi cu totul aparte (viaţa), iar ceea ce este miraculos şi cu totul aparte se preface din nou în ceva stricat şi putred (Lao Zi, 1993, p. 228-229). Viaţa noastră are o limită, dar cunoaşterea nu are nici una. Să te foloseşti de ceva care are o limită pentru a ajunge la ceva ce limită nu are înseamnă să evadezi din orizontul conştient şi să pătrunzi în infinitul transconştientului.

În focarul transconştiinţei lumea noastră devine **Terra lucida**, adică un pământ luminos şi lumină întrupată, un ţinut intermediar, un istm între universul vizibil, al omului, şi universul transomenesc şi transvizual (A. Pleşu). Prin transconştiinţă omul poate ieşi din câmpul sensibil şi raţional fără a ieşi din real, ci, dimpotrivă, să avanseze, să urce din real în **mai real**. Cel care poate înţelege irealitatea ontologică a multiplelor universuri „compuse" - univers fizic, vital, psihic, mental, axiomatic etc. - iese, cum ar spune M. Eliade, în planul transcendent al Absolutului, al necondiţionatului şi al necompusului. Să meditezi în chip transcendent înseamnă - După M. Eliade (1993, p. 173) - „să te înalţi la nişte niveluri ale realităţii care sunt inaccesibile unui profan". J. Böhme (1993, p. 68-72) deosebeşte omul carnal, înzestrat cu o „raţiune exterioară", de omul spiritual, al interiorităţii, înzestrat cu „intelect". Numai acesta poate depăşi diversitatea sub care ne apare datul empiric, pătrunzând la esenţe. Intuiţia intelectuală (**Verstand**) e scurtă şi pătrunzătoare ca o străfulgerare. Intelectul este, atât în epistemologia lui Kant, cât şi în mistica lui Böhme, facultatea supremă, iar raţiunea o facultate destinată să pună intelectul în valoare - fie pregătindu-l ca expresie a omenescului imperfect la Böhme, fie prelungindu-l dincolo de limitele sale, ca expresie a omenescului scrutător, conştient de propria-i imperfecţiune, ca la Kant. Böhme se referă la comprehensiunea divină, care e universală, dar profund interioară omului, spre deosebire de comprehensiunea exterioară, instrumentul particularului. Marii iniţiaţi, marii maeştrii spirituali - Hristos, Moise, Buddha, Mahomed - au bătut la porţile

transconştiinţei şi uneori porţile li s-au deschis. Buddha le-a arătat oamenilor calea pe care pot ajunge la el şi această cale trecea în mod necesar prin **moartea faţă de condiţia profană**: „necondiţionatul" este dincolo de experienţă, dincolo de viaţa nerenegată. „Calea" echivala cu o iniţiere: moarte şi resurecţie mistică, renaştere într-un alt mod de **a fi**. Prin urmare, poţi încerca să mori faţă de lumea profană pornind din oricare „sector" al acestei lumi: cel care, dând ocol unui templu, realiza că pătrunde într-un Univers transfizic, sanctificat prin simbolismul lui Buddha, aneantiza experienţa profană cu acelaşi succes ca un călugăr ce „se retrage în sine însuşi" sau ca un filosof care-şi demonstrează logic irealitatea lumii (M. Eliade, 1993, p. 174). În toate aceste cazuri, se renunţă la lumea aceasta, se transcende experienţa profană, se participă deja la un mod de a fi transuman. Sunt cunoscute experienţele de meditaţie, trăirile transcendente fugitive care induc un sentiment de uniune cu universul (cosmizarea şi autocosmizarea).

În timp ce principala preocupare a psihologiei occidentale este **ameliorarea** conduitei umane, ţelul celei orientale este **depăşirea** condiţiei permanent fluctuante a psihismului uman, aflat continuu pradă tribulaţiilor momentane. Pentru reprezentanţii orientali ai psihologiei, stările normale ale conştiinţei sunt limitate, tulburi, iluzorii, simple fantasme, de aceea omul trebuie să înveţe să evadeze din aceste stări. Cercetările lui Carl Gustav Jung, ale psihologiei umaniste şi ale psihologiei transpersonale, ale logoterapiei lui V. Frankl au făcut primii paşi spre studiul transconştiinţei, deşi nici unul din reprezentanţii acestor curente nu au utilizat acest termen şi nu i-au analizat caracteristicile în felul în care încercăm noi.

A. Miroiu (1993, p. 142-145) se referă la ideea de **perihoreză a lumilor posibile**. Termenul „perihoreză" este împrumutat din teologia dogmatică creştină. Ioan Damaschin ca poziţie filosofică ar putea fi caracterizat drept un neoplatonician creştin, iar în privinţa ideii de **perihoreză**, originile sunt evident neoplatoniciene. Plotin (**Eneada**, V, 9, cap. 6-7) afirmă că în Spirit (Nous) orice este conţinut în orice, fără a-şi pierde identitatea. Proclus (**Elemente de teologie**) scria: „toate lucrurile sunt în toate, şi aceasta în chip propriu". Aşadar, orice realitate este oglindită de orice altă realitate, potrivit naturii acesteia. Bunăoară, Unul este cunoscut de mintea umană, dar într-un chip uman, câtă vreme omul există în Unul potrivit naturii sale reale. **Perihoreza este un anumit mod de existenţă a persoanelor care alcătuiesc Sfânta Treime**. Iată cum se exprimă Ioan Damaschin: „Ipostasurile locuiesc şi stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate şi nedespărţite unele de altele şi au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl şi Duhul, Duhul în Tatăl şi Fiul, iar Tatăl în Fiul şi Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece" (Ioan Damaschin, **Dogmatica**, I, 14, Bucureşti, 1943, p. 73). Ideea este deci că (ne explică A. Miroiu, 1993, p. 142), pe de o parte, persoanele divine locuiesc fiecare în alta, ele se **înconjoară reciproc,** fiecare este întreagă **în** cealaltă; pe de altă parte, ele rămân ca persoane distincte. Ceea ce urmăreşte dogma **perihorezei** este să armonizeze două susţineri: unitatea dumnezeirii şi trinitatea ei. Se sugerează că „logica" acestei unităţi şi trinităţi nu este aceeaşi cu logica unităţii şi deosebirii între alte entităţi. Dacă, de pildă, trei oameni stau unul **alături** de altul, ei sunt trei persoane; dar unitatea lor nu mai poate fi construită ca în cazul divinităţii, anume ca fiind fiecare,

întreg, în fiecare din ceilalţi doi. Divinitatea nu poate urma aceaşi logică, fiindcă în acest caz fiecare din cele trei persoane ar fi separată de celelalte, ar fi trei Dumnezei, care fiecare l-ar limita pe celălalt; însă, de bună seamă, limitarea aceasta ar cântări împotriva perfecţiunii fiecăruia. Or, zice Ioan Damaschin, perihoreza păstrează separarea persoanelor divine, în acelaşi timp punându-le împreună: „Spunem că cele trei ipostaze sunt unele în altele nu ca să introducem mulţime şi gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostaze cunoaştem că Dumnezeirea este necompusă şi neamestecată; iar prin faptul că ipostasele sunt de aceeaşi fiinţă, sunt unele în altele şi sunt identice în ceea ce priveşte voinţa, activitatea, puterea, stăpânirea şi mişcarea, cunoaştem, ca să spun aşa, că Dumnezeirea este neîmpărţită şi că este un singur Dumnezeu". Ideea perihorezei urmăreşte, de asemenea, să respingă erezii de tipul celei sabeliene, potrivit cu care Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh nu sunt decât trei moduri de manifestare ale aceleaşi persoane. Cele trei ipostaze, prin perihoreză, îşi păstrează identitatea şi deplina individualitate ca persoane. A. Miroiu aplică perihoreza la explicarea relaţiei dintre lumea actuală şi alte lumi posibile: unele lumi posibile există actual şi deci există **în** lumea actuală; este o lume, iar actualitatea celorlalte lumi - întrucât ele sunt **interioare** lumii actuale - se poate construi (logic) în funcţie de acest prim gen de actualitate. „Lumile posibile există actual". Remarcăm că logica perihorezei este asemănătoare cu logica sinergetică asupra psihismului uman, în care mai multe părţi există „împreună şi deodată" şi în care succesiunea se transformă în simultaneitate. Numai posedând anumite **capacităţi transconştiente** omul poate înţelege şi opera eficient cu logica perihoretică sau cu logica sinergetică.

Din perspectiva transconştiinţei lumea actuală are un dublu rost: unul **transcendental** (le face pe toate posibile) şi unul **constitutiv** - este una din numeroasele lumi. Acest statut al ei este numit **reflexiv** de către A. Miroiu (1993, p. 153). Dificultăţile în conceperea unei atare situaţii sunt deosebite: cum, de pildă, ar gândi teistul o situaţie în care Dumnezeu, deşi principiu al tuturor lumilor, există în fiecare din acestea? În istoria gândirii teologice s-a manifestat tensiunea dintre transcendenţa divinităţii şi necesitatea de a o caracteriza şi în chip imanent, într-un fel **iuxta res, inter res** (aproape de lucruri, între lucruri). În religia creştină însă întâlnim o conceptualizare exemplară a unei atari situaţii. Este vorba de statutul celei de-a doua persoane a Sfintei Treimi. Fiul este nu numai principiu al lumii, ci o existenţă „întrupată" în ea, imanentă, este **Logosul Întrupat**. A. Miroiu propune unele metode logice cu care este dificil de operat: **transidentificarea** (existenţa unui obiect în mai mult de o lume posibilă; corespondenţa unui obiect dintr-o lume cu un obiect din altă lume), **perihoreza, metoda idealului regulativ** şi **metoda cunoaşterii nestandard**. Pentru a opera cu aceste metode sau strategii este nevoie de o „iniţiere", de o abandonare sau transfigurare a metodelor logice cunoscute, deci de o **capacitate transconştientă** cu care lumile actuale sau posibile, omul şi transumanul trebuie privite „cu alţi ochi ai minţii" („a new mindscape" - Maruyama).

Putem înţelege mai bine esenţa conceptului de **transconştiinţă** dacă avem în vedere concepţia despre cunoaştere şi conştiinţă a sirianului Dionisie Areopagitul (sec. V şi VI), a francezului Henri Bergson (1859-1941) şi a americanului Viktor E. Frankl (1963).

Dionisie Areopagitul este considerat ca părintele teologiei mistice medievale, un discipol al Sfântului Pavel. Opera lui Dionisie pare să fi fost scrisă între anii 482 şi 530. El întrevede întrucâtva, cu gândirea sa originală şi pătrunzătoare, esenţa unei conştiinţe a transcenderii. Filosofia religiei se referă frecvent la **concepţia areopagită**. Dionisie, sub o puternică influenţă neoplatoniană, se trudeşte să teoretizeze ideea fundamentală a oricărei credinţe şi, prin urmare, şi a credinţei creştine - **ideea de Dumnezeu**. În acest scop el îşi face din dialectica filosofică metoda **princeps**. El caută esenţa celor existente cu ajutorul logicii şi al speculaţiei. Prin afirmare şi negare gândirea lui metafizică urcă până sus de tot, până unde „ochiul minţii" nu mai poate zări nimic, până în regiunea de unde credinţa îşi ia zborul spre **supraesenţă**. Dacă Dumnezeu nu poate fi cunoscut în esenţa sa - pe care Dionisie o numeşte **supraesenţă**, aceasta nu ne îndreptăţeşte să-i tăgăduim existenţa. El există, însă nu în felul în care existăm noi sau toate lucrurile din lumea aceasta. Existenţa sa este dincolo de gândirea noastră cotidiană prin care aplicăm această categorie lumii în care suntem. Dionisie numeşte existenţa sa **supraexistenţă**, precum esenţa sa este numită **supraesenţă**, şi precum toate categoriile prin care ne trudim să denumim pe Dumnezeu poartă această notă superlativă, de **supra**, pentru a nu confunda cineva divinitatea cu vreuna din existenţele date. Cu un cuvânt, Dumnezeu este **supracategorial**. Dionisie totuşi încearcă să denumească divinitatea cu un concept, care nu poate fi tradus şi care poartă în sine stigmatul de neputinţă al minţii omeneşti de a răzbate până la Ea: „Dumnezeirea primordială mai presus de esenţă" sau, mai simplu, „Dumnezeire supraesenţială" (vezi, de exemplu, Cicerone Iordăchescu, 1936). Dumnezeu, după Dionisie, este ceea ce filosofia mai nouă numeşte **Absolutul în sine**: este un fel de conştiinţă universală, de unitate primordială care stă în dosul diversităţii celor existente. Ca unitate primordială, Dumnezeirea trebuie să cuprindă toate aspectele variate şi multiple din univers: viaţă, conştiinţă, existenţă etc. **Mintea omului poate realiza toate acestea numai urcând în orizontul transconştiinţei**.

În concepţia lui Dionisie divinitatea nu este nici imanenţă, fără transcendenţă; nici transcendenţă, fără a fi imanenţă. Ea este imanentă-transcendentă, adică este **prezentă în lume**, dacă ne gândim la substanţa ei cea mai intimă şi ultimă - la supraesenţă; şi este **în afară de lume**, dacă privim lumea sub aspectul ei fenomenal. **Supraesenţa** este şi imanentă în lume, ca principiu de existenţă al ei, şi transcendentă, adică în afară de lume, fiind ceea ce transcende categoriile Fiinţei.

Supraesenţa iese din sine prin **emanaţie** şi totuşi rămâne aceeaşi. Actul creaţiei este un fel de „ieşire din sine", un fel de „punere în afară de sine - extaz". Supraesenţa areopagită, fiind mai presus de existenţă, ca şi de nonexistenţă, este mai presus de timp şi de veşnicie. Ea, cea nepătrunsă, stă oarecum „pătrunsă de sine însăşi", cum ar spune Eminescu.

În filosofia areopagită procesul creaţiei avansează de la simplu la complex. Viaţa se adaugă existenţei simple: conştiinţa se adaugă vieţii, iar raţionalitatea conştiinţei. Omul, luat de curentul inferior al emanaţiei, pluteşte prin existenţă, iar prin spirit şi raţiune este atras spre obârşia lui. Prin conştiinţă el devine personalitate, capătă ştire despre sine şi, concentrându-şi puterile spirituale, se trudeşte să se înalţe spre Dumnezeu. Reculegându-se din lumea fenomenală şi părăsind treptat lumea multiciplităţii actuale, **el se înalţă** şi ţinteşte a se uni cu divinul. Procesul acesta, **de**

înaintare spre origine, se face pe calea vieţii spirituale, prin reculegere de la cele din afară spre adâncimile tainice ale sufletului. În chipul acesta omul se dezbracă de veşmintele exterioare ale existenţei sale, pentru a putea ajunge până la ţinta dorului său suprem, Dumnezeu („nostalgia originilor" - M. Eliade). Dionisie arată că sunt clipe în care sufletul se uită pe sine, se transpune în adevărul religios, cu care aproape se confundă. Fenomenul acesta se numeşte **extaz**. Extazul lui Dionisie şi în filosofia creştină are un sens superior: este situaţia în care mintea se înalţă, depăşindu-se pe sine, până la uitarea totală şi urmărirea unui adevăr. Spiritul atunci nu se mai cunoaşte, ci intuieşte, **trăieşte în mister, se confundă cu el**. În „Eonul dogmatic" Lucian Blaga (1993, p. 129) susţine că transcendentul este **trăibil** printr-un fel de intuiţie intelectuală şi descriptibil cel puţin metaforic sau negativ formulabil. Exemple: unicul lui Plotin, absolutul lui Schelling, conştiinţa lui Bergson, „fenomenele originale" la Goethe. În extaz, judeca trece în intuiţie, cunoaşterea în meditaţie şi speculaţie, iar separaţia dintre cele diferite în comuniune sinergică (I. Mânzat, 1997). Extazul, alături de celelalte metode ale transcenderii (imaginaţia conceptuală, revelaţia, meta-operaţiile etc.) pot fi considerate metode de iniţiere pentru înălţarea în transconştient. Intercomuniunea dintre noi şi obiectul percepţiei noastre, după cum ne putem exprima în termenii lui H. Bergson („Matière et Mémoire"), poate fi un fel de analogie dintre Eul nostru şi supraesenţă. Ea se reflectă în noi, noi trăim prin ea şi datorită ei suntem conştienţi de personalitatea noastră, ce răsare la intersecţia celor două lumi: a finitului şi infinitului, a relativului şi absolutului. Areopagitul vede în **extaz** punctul culminant pe care-l poate atinge sufletul omenesc în căutarea **cauzei a toate**. Este un fel de **viziune beatifică**, în care spiritul poate vedea divinitatea **sicut in se est**, fără intermediul vreunei creaturi. Nu toţi muritorii însă se pot bucura de acest har. Locul lui îl ţine credinţa, prin care obiectul este cunoscut fără a fi văzut. Ea este început al vieţii veşnice, ea îţi prezintă existenţa **sub specie aeternitatis**.

Medievalul Bonaventura (Giovanni di Fidanza, 1221-1274), cu faţa la lucrurile lumii ca spre marea oglindă în care pot fi zărite cele care nu sunt vizibile în sine, prin adâncirea în ele, se descoperă în sufletul său şi se înalţă în Dumnezeu. Se „afundă", aşadar, în „apa" oglinzii ca, pe măsura „coborârii", să urce. În concepţia lui Bonaventura (1994) procesiunea este o conversiune, ceea ce înseamnă că de la **extranos**, prin sine, **intranos**, mintea noastră parcurge calea către **supranos**.

Henri Bergson (1992) arată că atributele „elanului vital" te poartă înspre originea lui, pe care o poţi considera **supraconştiinţă**. Omul îşi poartă în sine propria-i conştiinţă, dar există o supraconştiinţă, cea care a aflat individul în sine, care a creat individul - ca şi posibilitatea acestuia de a se crea continuu pe sine - tocmai spre a se adânci ea însăşi, tot mai mult, în fiinţa ei de conştiinţă care durează, încercând să se sustragă astfel necesităţii. În formele ei superioare, supraconştiinţa intuieşte în sine inteligenţa umană, împărtăşindu-se din puterea ei, din modul ei de manifestare. Doar în felul acesta poţi spune că zeul, aşa cum îl gândeşte Bergson, a făcut omul după imaginea lui, că omul află, în temeiul lui profund, imaginea reverberată a lui Dumnezeu. Pentru a se putea mereu face pe sine, omul, în interiorul religiei, se gândeşte pe sine **sub specie aeterni**, depăşindu-şi în felul acesta, printr-o deloc tragică asumare, propriul sfârşit. Prin buna armonizare a posibilelor reprezentări contradictorii, atât fericirea, cât şi mântuirea sunt postulate, de către Bergson, în interiorul vieţii

- o viaţă înălţată la nivel superior, dar nu mai puţin viaţă omenească, cu toate care îi sunt proprii.

În concepţia psihiatrului american Vicktor E. Frankl (1963,1976) **vaccum**-ul existenţial trebuie umplut cu sens („The meaning of life"). În om trebuie cultivată setea de sens („the will of meaning"). Fr. Nietzsche a reliefat importanţa scopului: „Cel care are un **de ce** în viaţă poate suporta aproape orice **cum**". Cu alte cuvinte, cine are un scop poate îndura orice şi oricum. Sensul existenţei umane sau **rostul** acesteia, cum ar spune C. Noica, este după V. Frankl „self-transcendence" (Sf. Augustin îndemna omul: „transcende te ipsum"), care înseamnă mai mult decât „self-actualization", trebuinţa din vârful piramidei trebuinţelor umane a lui A. Maslow. „Self-actualization" (împlinirea, realizarea deplină a Self-ului) este un nivel motivaţional care nu poate fi atins dacă este considerat un sfârşit, ci doar ca un efect parţial al „self-transcenderii". Viaţa aceasta este trecătoare: omul nu poate fi conceput ca fiinţă care moare definitiv , trup şi spirit laolaltă, ceva din el trebuie să dureze etern după părăsirea acestei lumi. **Fiinţa umană este o fiinţă selftranscendentă**: omul poate - prin creaţie sau credinţă religioasă - să se ridice deasupra condiţiilor vieţii şi poate să le transceandă. Dacă omul nu găseşte un sens în lume şi nici în sine, trebuie să-l caute în afara sa. Atunci sensul (rostul) devine **suprasens** („Supra-Meaning"), deoarece omul, după ce sondează adânc în propriul Self („the deep Self" - John Lilly), poate să se transceandă pe sine şi lumea terestră. Mesajul lui Frankl este credinţa necondiţionată într-un sens necondiţionat. În timp ce Jean Paul Sartre susţine că omul se inventează pe sine, îşi proiectează propria sa „esenţă", adică ceea ce el este esenţial, inclusiv ceea ce ar putea fi sau ar trebui să devină, V. Frankl crede că sensul existenţei nu este inventat de noi înşine, ci mai curând **descoperit**. Metoda elaborată de Frankl este botezată **logoterapie** (de la „logos", care în greceşte înseamnă sens, spirit, dar şi raţiune divină; **logosul** este mai adânc decât **logicul**; ulterior „Logos" desemnează persoana divin-umană a lui Iisus Hristos). Prin această psihoterapie omul poate deveni conştient de faptul că **suferinţa** umană are un sens (rost). Omul trebuie să aibă capacitatea de a descoperi un sens al existenţei în suferinţa sa. Logoterapia lui Frankl devine **Christoterapie - vindecare prin iluminare** - care-l conduce pe om la descoperirea sensului suferinţei care purifică şi înlătură mediocritatea. În acest fel Frankl construieşte o punte de legătură între psihiatrie şi religie. **Întreaga sa concepţie şi metodologie trădează o oarecare întrevedere a transconştientului uman.**

C. Noica (1993, p. 177-178) se referă la **Kairos** ca la o dezmiţire a timpului uniform, a inertei eternităţi, care ne ajută să înţelegem timpul în el însuşi şi totodată timpul culturii. Prin ieşirea din timpul natural pe bază de **kairicitate** - termodinamica spiritului a trebuit să ne îndemne a reflecta mai bine la marile probleme ale omului cultivat, de pildă asupra problemei morţii. Dar Platon şi credinciosul lucid ştiu ce să facă din **această** viaţă, în perspectiva alteia, de dincolo. Teologul Paul Tillich vorbea despre marele **kairos** al istoriei, apariţia Mântuitorului. Este oare o blasfemie - se întreabă Noica (1993, p. 186) - faţă de o lume, pentru care totul ar fi o **imitatio**, să ne gândim la **kairos**-ul repezentat de fiecare om adevărat?

Maurice Merleau Ponty (1908-1961) vorbea de „conştiinţa originară", în care Eul domină diversitatea **prin timp** şi pentru care libertatea nu este tatonarea som-

nambulică printre aparenţe, ci o **erupţie inaugurală** şi un destin asumat abrupt, într-un gest de ruptură ce se detaşează pe fondul ostilităţii lumii.

Funcţiile transconştiinţel. În urma cercetărilor întreprinse de L. Brunschvig, A. Gurvitsch, J. M. Lacan, H. Ey ş. a. se pot desprinde unele funcţii fundamentale ale conştiinţei umane: funcţia de reflectare semnificativ-designativă, funcţia de orientare şi funcţiile anticipativ-predictivă, proiectivă şi creativă. La nivelul transconştiinţei, aceste funcţii rămân, dar sunt amplificate şi acomodate orizontului transterestru, cosmic, (nu neuman, ci autentic uman). Conştiinţa este **câmp**, pe când transconştiinţa este o **traiectorie** a Eului prin care omul evadează din graniţele câmpului. Conceptul de „câmp al conştiinţei" a fost introdus de A. Gurvitsch în anul 1957 şi reluat şi dezvoltat de H. Ey în 1963.

H. Ey (1983, p. 62-63) susţine că imanenţa şi transcendenţa, actualizarea şi implicaţia sunt două forme complementare ale fiinţei noastre conştiente. Dacă ceea ce H. Ey numeşte „conştiinţa bazală" are o „**structură campină**, Eul - forma reflexivă a conştiinţei de sine - se constituie ca o **traiectorie axiologică continuă** între trecut şi viitor, care descrie în interiorul existenţei propriul nostru destin. Acesta este locul transcendenţei Fiinţei conştiente de sine, notează H. Ey (1983, p. 62), despre care se poate discuta cel mai bine în stilul **Dasein**-ului heideggerian („Dasein" este locul luminării Fiinţei, al deschiderii prin care aceasta primeşte lumina sa). „Transcendenţa" are, în concepţia lui H. Ey, în raport cu **actualitatea** experienţei trăite ce caracterizează structura bazală a conştiinţei, sensul **inactualităţii**, inactualitate înţeleasă însă ca **depăşire a actualităţii,** iar nu ca negare a acesteia, ca „tunel" al temporalităţii conştiinţei, nu ca loc de oprire (momentană), ca „staţie" a acesteia. H. Ey (1983, p. 75-79), referindu-se la constituirea „conştiinţei transcendentale" (după părerea noastră, mai adecvat ar fi conceptul de **conştiinţă a transcendenţei**, pentru a nu se sugera cumva că ea nu ar fi proprie sau accesibilă omului), arată: „câmpul actual este traversat şi înconjurat de un orizont obscur conştient al realităţii nedeterminate". Fenomenul este valabil atât pentru spaţialitatea experienţei, cât şi pentru temporalitatea ei. Această conştiinţă, pe care noi o numim **transconştiinţă**, se dovedeşte astfel ca implicând şi fiind implicată nu în lumea lucrurilor, ci într-o lume a valorilor şi simbolurilor. H. Ey (1983, p.79) subliniază că subiectivitatea transcendentală nu este **Ego cogito** cartezian, stăpân pe el însuşi, ci, din contră, este „un eveniment al vieţii transcendentale". J. P. Sartre în „L' Etre et le Néant" (1943) se referă şi el la funcţia de transcendere a **Ego**-ului: **Ego** este o fiinţă a lumii, el **porneşte din Conştiinţă, dar ajunge în afara ei**. Egoul lui Sartre nu vine **din** afară, ci se duce **către** afară (J. P. Sartre, 1936-1937, p. 84-123).

În memoriile sale (cap. 11, „Despre viaţa dincolo de moarte", cf. Aniela Jaffé, ed., 1996, p. 302-327) Jung are o serie de reflecţii care vizează transconştiinţa, deşi el nu a conceput niciodată că ar exista o stare **deasupra** conştiinţei, aceasta fiind cea mai mare „ratare" a sa (Ion Mânzat, M. P. Craiovan, 1996, p. 183-184):

„Dacă ascult gândurile care se formează în mine involuntar, atunci lumea îmi apare unitară într-o măsură mult prea mare ca să mai poată exista un „dincolo", în care natura contrariilor să lipsească total. Şi acolo este „natură" care, în felul ei, este a lui Dumnezeu. Lumea în care ajungem după moarte va fi măreaţă şi teribilă, aşa ca divinitatea şi natura pe care o cunoaştem. Nu-mi pot imagina nici că suferinţa ar

înceta cu totul. Ce-i drept, ceea ce am trăit în viziunile mele din 1944 - eliberarea de povara trupului şi perceperea sensului - m-a umplut de adâncă fericire. Cu toate acestea, şi acolo domnea întunericul, şi acolo am constatat o încetare ciudată a căldurii umane. Gândiţi-vă la stânca neagră la care am ajuns! Era întunecată şi din granitul cel mai dur. Ce înseamnă asta? Dacă la baza creaţiei n-ar exista nici o imperfecţiune, nici un defect primordial, atunci de ce această sete de a crea, de ce acest dor de ceea ce trebuie împlinit? De ce acordă Zeii o asemenea importanţă omului şi creaţiei? Continuării lanţului **nidana** la infinit? Când de fapt un Buddha a opus iluziei dureroase a existenţei al său **quod non** (nu este aşa), iar omul creştin speră într-un sfârşit apropiat al lumii? (apud Aniela Jaffé, 1996, p. 322).

Cu titlu de ipoteză şi reluând sintetic tezele de mai sus, încercăm o enumerare a principalelor **funcţii ale transconştiinţei**.

1) Funcţia de **evadare din câmp**, atât în plan spaţial cât şi temporal, dar fără a părăsi definitiv Fiinţa umană: este o înălţare prin întoarcere în om, dar **întoarcerea este prin depăşirea conştiinţei cotidiene**. Altfel spus, se poate produce o unificare a tuturor câmpurilor (biologic, psihic, cosmic, cuantic). Această stare auto-referenţială a conştiinţei este câmpul unificat al tuturor legilor naturii. Teoriile de suprasimetrie ale câmpului unificat din fizica cuantică (F. Barron, 1958), descriu această stare de unitate care, prin propria ei dinamică auto-interactivă, se exprimă pe sine ca pe o întreagă diversitate a formelor şi fenomenelor din procesul creaţiei.

2) Funcţia de **integrare** a psihismului uman în TOT şi de sporire a selfconsistenţei persoanei: prin treceri reversibile (inverse şi reciproce) din personal în **transpersonal** şi printr-un proces reversibil de individuare/dezindividuare. Prin această funcţie conştiinţa devine deschisă spre ea însăşi.

3) Funcţia de **selftranscendere**: de umplere cu sens a „vacuum-ului existenţial", de căutare a unui sens (rost) sau a unui **suprasens** în afara Self-ului (de exemplu, în existenţa divină sau în viaţa „de dincolo"). Conştiinţa deschisă spre ea însăşi (introdeschidere) se deschide toată şi spre exterior, spre câmpul unificat din afara omului.

4) Funcţia de **autocosmizare**: de unire a Self-ului cu cosmosul, de aducere a armoniei cosmice în interiorul Self-ului.

5) Funcţia de **ieşire din limitele necesităţii universale** şi de pătrundere în sfera libertăţii creatoare a spiritului uman („spirit liber").

6) Funcţia de **perfecţionare** a persoanei şi a realului prin imaginarea suprarealului: depăşirea Self-ului actual şi proiectarea Self-ului ideal.

7) Funcţia de **contemplare unitară şi complementar-sinergetică** a transcendentului şi imanentului, a realului şi posibilului, a raţionalului şi suprarraţionalului etc.

8) Funcţia de **depăşire a cunoaşterii raţionale**, prin intuiţie, extaz, meditaţie, trăire în mister.

9) Funcţia de **trecere de la logic la „Logos"** (sens, spirit, raţiune divină), prin care se dă vieţii un sens, un înţeles.

10) Funcţia de învingere **a mediocrităţii** prin comprehensiunea sensului suferinţei şi a sacrificiului uman.

Transconştiinţa devine sursa întregului potenţial creator al omului, îl aduce pe om la o nouă conştiinţă de sine.

Ideea potrivit căreia alături de stările obişnuite, ordinare ale conştiinţei ar exista şi unele stări mai puţin obişnuite, neordinare ale ei este larg acreditată în psihologia contemporană (psihologia transpersonală). În zilele noastre, a început să se vorbească tot mai insistent de existenţa printre stările neordinare ale conştiinţei a unora „superioare", mult mai performante decât toate celelalte. Acestea ar fi superioare, deoarece ar dispune de toate caracteristicile celor obişnuite, dar şi de unele în plus (Ursula Şchiopu, 1993, M. Zlate,1993). Căutându-se depăşirea condiţiei obişnuite, se separă realizarea unei conştiinţe superioare, armonios integrate şi echilibrate, care să-i permită omului să atingă un nivel înalt al existenţei atât prin amplificarea capacităţilor psihice, cât şi prin apariţia altora noi, nebănuite în starea de normalitate. Cercetările lui H. Rugg (1963) privind **teorema concentrării calme** şi ale lui B. Wolman şi colab. (1986), R. Fischer (1977), extind numărul stărilor de conştiinţă. Anne Chassaing (1977) a studiat „a patra stare a conştiinţei" sau **starea de extaz** (mistic sau nemistic). După această cercetătoare, starea de extaz este prezentă şi în marile inspiraţii contemplative, manifestându-se în situaţii de calm profund ca o revelaţie şi este frecventă în stările de extaz religios şi în contemplări extatice cu caracter mistic. În aceste stări conştiinţa se identifică în anumite trasee de trăiri complexe, caracterizate prin interogaţii metafizice şi transcendentale. În volumul „Handbook of states of consciousness" (1986), pe parcursul a 672 de pagini, editat de americanii Benjamin B. Wolman (psiholog clinician şi psihanalist) şi Montague Ullman (psihiatru şi psihanalist), sunt prezentate cele mai recente şi riguroase cercetări experimentale, psihofiziologice şi neuroclinice, referitoare la stările modificate ale conştiinţei. Multe din aceste cercetări se apropie de semnificaţia conceptului de **transconştiinţă**, aşa cum îl concepem noi şi psihologia transpersonală: **protoconştiinţa** (B. Wolman, p. 311-331), nivelul de **arousal** cortical înalt (J. Frank, 1973), **supermind** (B. Brown, 1980), **the integrated mind** (M. Gazzaniga şi J. Le Doux, 1978) etc.

Starea de extaz ca a patra stare de conştiinţă a fost abordată mai consistent la Congresul Internaţional de Filosofie de la New-Delhi (1974) de către americanul Robert K. Wallace (1972). El a considerat a patra stare de conştiinţă ca o **stare de iluminare interioară** prezentă atât în gestaţia proceselor creative din diferite domenii, cât şi în cazurile de calm extazial. Wallace a observat că practicanţii meditaţiei transcendentale pot intra mai uşor în a patra stare de conştiinţă. Studii sistematice asupra problematicii stărilor de conştiinţă modificată se realizează în prezent la **Stanford Institute of Technology** din S.U.A., la Universitatea Oxford şi la **Institutul Creierului** din Sankt Petersburg (Rusia).

Cercetările recente de psihologie transpersonală şi tanatologie (St. Grof şi Joan Halifax Grof, 1982) au ajuns la concluzia că prin cunoaştere transcendentală (care este, după părerea noastră, o componentă centrală a transconştiinţei) omul ar ajunge la o intuire a esenţei ultime a fiinţei, devenind astfel conştient de trăirile prezente, trecute şi viitoare în acelaşi timp, de evenimentele din şirul de vieţi anterioare (şi ulterioare). Cine devine conştient de viaţa sa trecută şi de cea viitoare îşi simte implicit nemurirea, adică existenţa a ceva din fiinţa sa care nu este supus timpului, care n-are deci început şi nici sfârşit (G. Drochioiu, 1993, p. 120-121).

Conştiinţa umană este **unitară,** iar inconştientul, subconştientul (preconştientul), conştiinţa şi transconştiinţa sunt doar niveluri de funcţionalitate ale potenţialului conştient al omului. Toate aceste niveluri exprimă potenţialităţi şi funcţii ale conştiinţei umane, care acţionează în chip **sinergic,** succesiv sau simultan. **Transconştiinţa este nivelul cel mai înalt în care conştiinţa funcţionează ca o cooperare sinergetică a tuturor funcţiilor de la toate nivelurile psihismului uman, a tuturor componentelor Fiinţei umane (psihice, fiziologice, genetice).** O serie de concepte şi categorii metafizice nu pot fi abordate şi aprehendate decât la nivelul transconştient: infinit, etern, perfecţiune, absolut, neant, Fiinţă, transcendenţă, cosmizare, mister, revelaţie, nemurirea sufletului, vid umplut cu sens, perihoreză, destin, acauzalitate, sincronicitate, transpersonal etc. Divinul, cum ar spune I. Petrovici, **este un concept care conţine atributele enumerate. Transconştiinţa pătrunde** „dincolo de zare", adică dincolo de ipostazele concrete sub care ni se înfăţişează lumea în care trăim. Transconştiinţa este capacitatea umană (nu supraumană!) de autototalizare şi autodepăşire a Fiinţei umane în corelaţie ideală cu întreaga existenţă, este încercarea şi îndrăzneala omului da a bate la porţile zăvorâte ale absolutului.

6. PSIHOLOGIA RELIGIEI VĂZUTĂ CA PSIHOLOGIE SINERGETICĂ A TRANSCONŞTIINŢEI (I. Mânzat şi M. P. Craiovan, 1996)

Viaţa spirituală creatoare a omului religios nu este o deplasare în plan orizontal, ea este o deplasare verticală, în sus şi în profunzime. Conştiinţa profană nu vede decât mişcarea în plan orizontal. Conştiinţa religioasă, având în nucleul central experienţa sacrului, vede mişcarea verticală, suitoare. Prin simboluri, arhetipuri şi credinţe care urcă din străfunduri arhaice, transconştiinţa omului religios se înalţă şi aleargă spre eternitate şi infinit. La răscrucea cosmică, mişcarea verticală, înălţătoare a transconştiinţei poate transforma atât de profund omul, încât să se realizeze o deplasare de planuri ale realului, o trecere într-o altă dimensiune, din real în posibil, din posibil în sacru. Astfel, se realizează o expansiune a realului. Sacrul este mai real decât profanul limitat, transcendentul este mai real decât imanentul.

Mircea Eliade în „La Nostalgie des Origines" (1970) ne învaţă că fără descoperirea sacrului nu se poate dezvolta conştiinţa unei lumi reale şi semnificative: „este greu să ne imaginăm cum ar putea funcţiona spiritul uman fără a avea convigerea că ceva ireductibil **real** există în lume; şi este cu neputinţă să ne închipuim cum ar putea să apară conştiinţa fără a conferi o **semnificaţie** impulsurilor şi experienţelor omului". Prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat diferenţa între ce se revelează ca fiind real, puternic, bogat şi semnificativ, şi ceea ce este lipsit de aceste calităţi, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens. Dialectica sacrului, remarcă Eliade,a precedat toate mişcările dialectice descoperite ulterior de spirit şi le-a servit drept model. Revelând adevărul şi semnificaţia

Fiinţei într-o lume necunoscută, haotică şi ostilă, experienţa sacrului a deschis calea către gândirea sistematică.

Psihologia religiei are menirea să demonstreze că adevărata credinţă religioasă (credinţa **intrinsecă**) poate deveni un mare stimulator al spiritualităţii omului. Spiritualitatea înseamnă nu numai descriere şi explicare a misterelor lumii, ci şi proiectarea liniilor de dezvoltare ale omului, orientarea lui spre un punct pe care René Huyghe îl numea „plus infinit". Această dorinţă nestinsă, acest motiv este doar implicit inclus în vârful piramidei trebuinţelor umane a lui A. Maslow, în acel „selfactualization" care se continuă cu un alt motiv care nu a mai încăput în spaţiul piramidei şi care a fost indicat de Maslow, cu puţin înainte de a muri, cu o săgeată situată deasupra şi în afara faimoasei piramide, şi pe care a numit-o **transcendenţă.** Acest motiv, pus la cea mai mare înălţime, presupune nevoia omului de a se **autodepăşi,** care este, poate, fundamentul a ceea ce se numeşte viaţă spirituală. Spiritualitatea omului nu are alt sens decât să realizeze această nevoie specific umană. Conştiinţa este capacitatea de opţiune, de direcţionare a vieţii, pentru ca aceasta să nu se desfăşoare la întâmplare şi să nu se compromită în risipă. Dar omul este mistuit de dorinţa de a mai păşi pe o treaptă mai sus. Caută să depăşească simpla conştiinţă (descrisă magistral de Henri Ey, 1983), străduindu-se să atingă un nivel şi mai înalt, şi anume cel al **transconştiinţei,** a cărei sferă este invadată de spiritualitatea capabilă de transcendenţă şi cosmizare. Spiritualitatea implică conştientizarea nevoii de autodepăşire printr-un necontenit efort creator, în favoarea căruia depun mărturie facultăţile superioare ale omenilor superiori, precum şi religia. Efortul neobosit de dezvoltare conduce într-o singură direcţie - implică o lege de **teleonomie** -, cum spune Jacques Monod. Nu ştim exact încotro se îndreaptă lumea, dar ştim că se îndreaptă spre ceva. Lumea este în plină desfăşurare şi nu se poate opri; ea se îndreaptă mereu spre ceva mai mult, spre o împlinire. Spre o depăşire, pentru care omul simte nevoia lucidă. Ce împlinire? Ce depăşire? Nu putem şti dinainte. Mulţi au numit-o şi o numesc Dumnezeu. Pentru mulţi oameni Dumnezeu este ţelul suprem spre care ne îndreptăm. Psihologia care neagă sau ignoră studiul credinţei, ce ocupă un loc important în sfera psihismului uman, este o ştiinţă incompletă şi răuvoitoare faţă de om.

Experienţa religioasă, marea complexitate a credinţei ca sistem de trăiri şi demersuri logice şi paralogice pot fi înţelese dintr-o nouă perspectivă dacă le abordăm ca pe fenomene de tip **psihosinergetic.** Psihologia religiei fundamentată sinergetic poate să-i dezvăluie omului religios secretele şi virtuţile armonicităţii şi ritmicităţii, ale transcenderii şi cosmizării, ale deschiderii şi introdeschiderii. Sincronicitatea, sinergetica şi consonantismul sunt trei explicaţii ale unuia şi aceluiaşi eveniment universal şi unitar: cooperarea sinergetică universală într-un „unus mundus", în care universul este psihoid şi psihismul este obiectiv şi în care Dumnezeu nu mai este despărţit de om (C. G. Jung), acţionează „împreună şi deodată" şi „unul prin altul" sacrul şi profanul, spiritul şi substanţa, naturalul şi supranaturalul, umanul şi divinul. Unificarea om-cosmos poate fi mai exact înţeleasă prin studiul aprofundat al mecanismelor intime ale cooperărilor sinergetice şi mai ales ale cooperărilor generative (cooperări ale cooperărilor) din psihologia sinergetică.

Psihologia sinergetică la cel mai înalt nivel al său de teoretizare devine psihologie a religiei întrucât credinţa religioasă este cel mai complex şi cel mai dinamic proces sinergetic din sfera psihismului uman. Este realmente cel mai înalt nivel al psihismului, dacă avem în vedere că ne aflăm în orizontul transconştiinţei. Printr-o fundamentare transcendentală şi transpersonală a psihologiei religiei aceasta poate deveni **psihologia sinergetico-transcendentală.** Ascensiunea structurilor psihice individuale până la nivelul transconştiinţei - care poate urca până în zona universalului („the universal mind") - se poate realiza sistematic prin cunoaşterea principiilor şi metodelor psihologiei sinergetice şi ale psihologiei transpersonale, care împreună ar putea realiza transcendenţa oricărei modalităţi particulare de fiinţare. Pe această bază teoretico-metodologică psihologia religiei are şansa de a surprinde esenţa Fiinţei, ordinea implicată şi armonia ascunsă a Fiinţei, ca existenţă atât umană, cât şi transumană. Astfel, psihologia religiei ar putea furniza o cale de înţelegere adecvată a Fiinţei şi devenirii întru Fiinţă, luate nu în separarea lor, ci într-un mod autentic sinergetic ca un **TOT al devenirii Fiinţei şi al fiinţei devenirii** (în consonanţă cu metafizica lui M. Heidegger şi C. Noica).

Numai din interiorul orizontului teoretic al **psihologiei sinergetice a transconştiinţei** psihologia religiei va dobândi şansa de a-l învăţa pe omul credincios să avanseze de la „diversitatea care se unifică" la „unitatea care se diversifică", păstrând într-o comuniune complementară ambele perspective, aşa cum sugera C. Noica. Astfel, vom putea înţelege mai bine omul ca **sistem sinergetic** în acelaşi timp ideal şi real, cu un Self care este concomitent **Self real** şi **Self ideal** (vezi teoria congruenţei şi incongruenţei dintre cele două **self**-uri la Carl Rogers, 1961).

Psihologia sinergetică a transconştiinţei admite unitatea momentelor **realist** şi **transcendental**, uniunea sacrului şi profanului, a umanului şi transumanului (divinul): aceste opoziţii pot apărea ca proiecţii ale unui orizont mai extins şi mai înalt, controlate de un principiu al complementarităţii extensibil până la complementarizarea şi sinergizarea relaţiei dintre om şi univers.

Psihologia religiei, concepută ca psihologie sinergetică a transcenderii şi cosmizării, devine **psihologia extinderii înainte şi în sus** (prin transferuri ca extinderi ale câmpurilor operatorii ale intelectului), **urmată de reîntoarceri în Self** (prin transferuri inverse şi recurente): expansiunea urmată de concentrarea în Sine şi desăvârşită printr-o nouă expansiune **îmbogăţită** prin instituirea sinergiei dintre psihismul uman şi universurile extraumane. Este o psihologie a deschiderii cu întoarcere în Sine, dar întoarcerea este **prin îmbogăţire**, graţie „călătoriei" în orizontul transcendent şi cosmic. Ordinea din afară şi cosmosul extern sunt aduse în interior şi astfel cosmosul, armonia universală se transferă în **mediul interior.** Omul poate deveni un cosmos autoorganizat armonic, un autentic SISTEM SINERGETIC.

N. Berdiaev spune: „Adevărul şi frumuseţea nu pot triumfa la suprafaţa lumii, pe întinsul şes al vieţii genetice, ele sunt înălţate pe cruce şi numai prin misterul răstignirii renaşte roza vieţii universale („Sensul creaţiei", 1992, p. 304).

7. CAZUL NIETZSCHE - UN CAZ CONTROVERSAT DE ASCENSIUNE ÎN TRANSCONŞTIENT

Omenirea a înţeles greşit strigătul disperat al lui Fr. Nietzsche: „Dumnezeu a murit!". Filosofii atei s-au grăbit să-l califice „ateu" şi „antihrist". Nietzsche a etichetat creştinismul ca „religie a milei": mila stă în antiteză cu emoţiile tonice care intensifică energia sentimentului vieţii, ea are un efect depresiv. Când îţi este milă, îţi pierzi din putere. Mila în orice împrejurare contrazice legea evoluţiei, care este legea selecţiei. În „Antihristul" lui Nietzsche - observă N. Berdiaev (1992, p. 336-337) - există mult din Voltaire, mult dintr-un spirit raţionalist. Dar în critica niezscheană a creştinismului (mai ales a **instituţiilor** creştine) există motive foarte profunde. Aceste motive pot fi adoptate pentru apărarea creştinismului. La întrebarea **ce este binele**?, Berdiaev (1992, p. 337) răspunde împreună cu Nietzsche: „tot ceea ce amplifică sentimentul forţei, forţa însăşi din om". Creştinismul nu este religia mizericordiei, creştinismul este religia dobândirii forţei spirituale, nu este o religie a abisului, a subconştientului, ci o religie a înălţării în transconştient. Mizericordia este de natură budistă, este o înclinaţie budistă în creştinism. Nietzsche se revoltă nu împotriva creştinismului, ci împotriva moralei creştine istorice, a moralei slăbiciunii propovăduite de biserică.

În concepţia lui Nietzsche, creştinismul a degenerat într-o boală, o expresie a invidiei şi resentimentului celor care, fiind sărăcăcios înzestraţi cu forţă vitală şi incapabili să supravieţuiască în luptă, au fost nevoiţi să inventeze **o ideologie glorificatoare a slăbiciunii**, supunerii şi pauperităţii intelectuale. Săracii au născocit ideea de vinovăţie, de remuşcare, de mântuire, de har şi iertare, ei au proslăvit **virtuţile umilinţei şi înjosirea de sine** în scopul de a coborî omenirea la propriul lor nivel mizerabil, de a asigura triumful infirmităţii lor de **paria** asupra vigorii sănătoase a vieţii. L. Kolakowscki (1993, p. 215) afirmă: „Creştinismul reprezenta pentru Nietzsche revolta unei ramuri veştede împotriva copacului viguros. Este de mirare cum de-a fost cu putinţă ca fragilitatea aceasta pizmaşă să iasă victorioasă împotriva «elanului» vieţii robuste".

Marii profeţi ai ateismului - de la Lucretius la Feuerbach şi Nietzsche - au fost perfect conştienţi de virtuţile şi limitele creştinismului: ei n-au tăgăduit realitatea infirmităţii omeneşti, refuzând însă să-i admită permanenţa ontologică.

Este posibil ca, aşa cum a susţinut Pascal, condiţia umană - cu toate tristeţile şi relele sale, ca şi cu toate splendorile şi măreţia sa - să fie neinteligibilă şi fără sens dacă nu este proiectată în lumina istoriei sacrului. Ne amintim cât de interesant a calificat Berdiaev credinţa religioasă: **dotare activă cu sens** printr-un act creator, transcendent în raport cu lumea aceasta, întrucât conţine ieşirea din lume. A da vieţii un sens, un înţeles, un rost (V. Frankl, 1993) - iată o nevoie umană fundamentală care depăşeşte piramida trebuinţelor umane a lui A. Maslow. V. Frankl arată că nevoia sau setea de sens (uneori chiar nevoia de **suprasens**) poate fi aşezată la acelaşi nivel de importanţă ca nevoia de menţinere în viaţă şi deasupra nevoii de împlinire totală a Self-ului („selfactualization"). Nietzsche era convins că ştiinţa a jefuit definitiv lumea, inclusiv istoria omenirii, **de sens**, că Dumnezeu abandonase pentru totdeauna uni-

versul şi că nu s-ar putea găsi nici un substitut pentru El. De la înălţimea transconştiinţei care i-a permis lui Nietzsche să urce până la intuiţia genială, el a fost filosoful care a văzut că demnitatea care-i dă omului putinţa de a accepta adevărul şi de a sfida, prin creativitate, vacuitatea Fiinţei (capacitatea transconştiinţei umane de a **umple vidul cu sens**) reprezenta pentru el singurul mod de a purta fără iluzii povara vieţii. Dar tot Nietzsche a fost filosoful care nu a şovăit să fie de acord cu ceea ce au susţinut întotdeauna marii învăţători creştini de la înălţimea transconştiinţei lor: universul părăsit de Dumnezeu este un univers absurd. C. G. Jung, cel mai mare psiholog al transconştientului, era convins că Nietzsche nu putea fi **ateu**, în înţelesul propriu al termenului. Un intelectual atât de strălucit, un filosof atât de genial, un spirit atât de tragic nu poate fi **ateu**. Nietzsche era un clarvăzător desăvârşit, un metafizician transconştient prin excelenţă.

De fapt, Nietzsche a condamnat religia oficială aşa cum era promovată de biserică, dar nu a negat credinţa în Dumnezeu. Poziţia lui poate fi interpretată şi ca o **încercare de reabilitare a religiei creştine**, de readucere a credinţei în cadrele originare ale învăţăturii lui Iisus Hristos. Prin Nietzsche omenirea are şansa să treacă de la umanismul fără Dumnezeu la un umanism divin. El este un profet al renaşterii religioase a Apusului. Trebuie să împărtăşim chinul lui Nietzsche pentru că e un chin religios. Iar concepţia lui Pascal faţă de religie este tot în sensul reabilitării acesteia: este un sens în care tezele fundamentale ale credinţei - Dumnezeu, unirea spiritului şi trupului, păcatul originar - sunt absurde şi cu toate acestea imaginea lumii care exclude aceste teze este încă şi mai absurdă. Cât despre seculara axiomă prometeică, conform căreia stăpânirea lui Dumnezeu asupra rasei umane este o negare a demnităţii omului, ea este o judecată de valoare departe de a fi mai evidentă decât cea contrară (L. Kolakowski, 1993, p. 232). În „Filosofia istoriei" Hegel spune că omul se poate respecta pe sine numai dacă este conştient de Fiinţa superioară, pe când autopromovarea omului în cea mai înaltă poziţie presupune o lipsă de respect faţă de sine.

De îndată ce Dumnezeu este respins şi omul divinizat, omul cade mai jos de uman, căci omul se află la înălţime doar ca imagine şi asemănare a fiinţei divine. Prin religie omul interior şi absolut apare la lumină, nu mai rămâne ascuns în spatele omului exterior. Religia superioară, transconştientă, dezvăluie adevărul că în spatele întregii complexităţi a omului şi a tuturor urmelor lăsate asupra fiinţei lui de evoluţia universală se află omul întreg, originar - chip şi asemănare a divinităţii. Religia îi arată omului că lumea este şi metafizică, nu doar fizică, pământul nostru aparţine şi altei lumi, el aparţine veşniciei. Fiinţa omului aparţine veşniciei pentru că transcoştiinţa sa îl înalţă în orizontul eternităţii.

„De la Voltaire şi până la Marx, fiecare gânditor luminat a crezut că religia va dispărea în secolul al XX-lea, deoarece religia înseamnă fetişism, superstiţie animistă", afirmă profesorul emerit Daniel Bell de la Universitatea Harvard (1992). În ciuda acestei previziuni, secolul nostru a fost martorul revenirii la credinţă, în detrimentul idealului de progres tehnologic. Adorarea ştiinţei şi a elementului raţional au fost înlocuite de o renaştere religioasă, care pune în mod deosebit în valoare elementul emoţional, iraţional şi transraţional. În preajma simbolicului an 2000, omenirea nu abandonează ştiinţa, dar prin această renaştere religioasă îşi afirmă spiritualitatea, într-o căutare mai echilibrată a unei vieţi mai bune.

BIBLIOGRAFIE

Adams, R. M., **Divine Necessity**, în The Journal of Philosophy", LXXX (1983).

Allport, Gordon W., **The individual and His Religion**, New York, Macmillan, 1950.

Allport, Gordon W., **The nature of prejudices**, Cambridge, Mass., Addison-Wesley, 1954.

Amigues, M., **Le Chrétien devant le refus de la mort**, Paris, Le Cerf, 1981.

Andru, V., **Orient şi Occident**, Revista „Arhetip", nr. 1, 1990.

Arvon, H., **Feuerbach ou la transformation du sacré**, Paris, PUF, 1957.

(Sf.) Augustin, Aureliu, **Solilocvii** (ediţie bilingvă), Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

Baeck, L., **L' Essence du judaisme**, Paris, P U F, 1993.

Baltag, Cezar, **Paradigma eliadiană** (postfaţă), în Mircea Eliade, **Istoria credinţelor şi ideilor religioase**, vol. 3, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991.

Barret, W., **Psychical Research**, London, 1911.

Barron, F., **The Psychology of Imagination**, „Scientific American", sept., 1958.

Baudoin, Ch., **Psychanalyse du sentiment religieux**, Paris, 1957.

Bender, I. E., **Changing patterns of religious interest**, in „The Humanist" 18, 1958.

Benoist, Luc, **Semne, simboluri şi mituri**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

Berdiaev, Nikolai, **Esprit et Liberté**, Paris, Deschée de Brouwer, 1984.

Berdiaev, Nikolai, **Sensul creaţiei**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

Bergson, Henri, **L' évolution creatrice**, Paris, Alcan, 1928.

Bergson, Henri, **Essai et témoignages inédits** (ed. a doua), Paris, Alcan, 1941.

Bergson, Henri, **Cele două surse ale moralei şi religiei**, Iaşi, Institutul European, 1992.

Bergson, Henri, **Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei**, Cluj, Editura Dacia, 1993.

Bird, Cr., **The Divining Hand**, New York, J. Wiley, 1979.

Blaga, Lucian, **Geneza metaforei şi sensul culturii**, în **Trilogia culturii**, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

Blaga, Lucian, **Spiritualităţi bipolare**, în **op. cit.**, p. 132-154.

Blaga, Lucian, **Trilogia valorilor: religie şi spirit**, Bucureşti, Editura Minerva, 1987.

Blaga, Lucian, **Eonul dogmatic**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

Blaga, Lucian, **Despre gândirea magică**, Bucureşti, Editura Garamond, 1992.

Blaga, Lucian, **Despre conştiinţa filosofică**, Timişoara, Facla, 1974.

Bleeker, C. J., **The phenomenological method. The Sacred Bridge**, Leiden, 1963.

Bobrinskoi, B., **Le Mistere de la Trinitée**, Paris, Le Cerf, 1986.

Bonaventura (Giovani di Fidanza), **Itinerariul minţii în Dumnezeu"**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994.

Botez, Angela (coord.), **Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1996.

Bouquet, A. C., **Comparative Religion**, Londra, 1941.

Borella, Jean, **Criza simbolismului religios**, Iaşi, Institutul European, 1995.

Bousset, W., **Hauptprobleme der Gnosis**, Gottingen, 1907.

Bouyer, L., **Le Fils éternel; Théologie de la Parole de Dieu et cristologie**, Paris, Le Cerf, 1988.

Böhme, Jakob, **Aurora sau răsăritul care se întrezăreşte**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993.

Brosse, J., **Maeştrii spirituali**, Bucureşti, Editura Albatros, 1992 (ed. orig. 1989).

Brown, B., **Supermind**, New York, Harper and Row, 1980.

Brown, L. B., **Advances in the Psychology of Religion**, Oxford-New York, Pergamon, ed. 1985.

Bulgakov, S., **Du verbe incarné**, Lausanne, L' Age d' Homme, 1982.

Bulgakov, S., **Ortodoxia**, Bucureşti, Editura Paideia, 1994.

Bultmann, R., **Jesus, mytologie et démythologisation**, Paris, Le Seuil, 1968.

Cezar, C., **Introducere în sonologie**, Bucureşti, Editura Muzicală, 1984.

Chassaing, Anne, **Un quatrieme etat de la consclence**, „Psychologie", nr. 89, 1977.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, A., **Dictionnaire des Symboles**, Paris, Editura Seghers, 1973 (tr. rom. 1995).

G. de Champeaux, S. Sterckx, **Introduction au monde des Symboles**, Paris, 1966.

Cioran, Emil, **Tratat de descompunere**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

Coomaraswamy, A. K., **Hinduism and Buddhism**, Paris, Gallimard, 1949.

Crookes, W., **Researches in the Phenomena of Spiritualism**, London, 1874.

Culianu, Ioan Petru, **Călătorii în lumea de dincolo**, Bucureşti, Editura Nemira, 1994.

Culianu, Ioan, P., **Expériences de l'extase**, Paris, Payot, 1984.

Culianu, Ioan, P., **Out-of-This-World (Shambala)**, Boston, Mass., 1991.

Dali Salvador, **Jurnalul unui geniu**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

Daniélou, J., **Les symboles chrétiens primitifs**, Paris, Le Seuil, 1961.

Dasgupta, S., **A History of Indian Philosophy**, Cambridge Univ. Press, 1963.

Deconchy, J. P., **Les méthodes en psychologie de la réligion. Leur evolution récente**, „Archives des sciences des religions", **63**, nr. 1, 1987.

Delacroix, H., **La religion et la foi**, Paris, 1922.

Delacroix, H., **Les grandes mystiques chrétiens**, Paris, Nouvelle edition, 1938.

Delumeau, Jean, **Religiile lumii**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

Diel, Paul, **Le symbolisme dans la mythologie grecque**, Paris, 1966.

Dionisie Pseudo-Areopagitul, **Despre numele divine. Teologia mistică**, Iaşi, Institutul European, 1993.

Dodds, E. R., **The Greeks and the Irrational**, California, Press, 1951.

Dreyfus, H., **Why Computers Must Have Bodies**, „Review of Methaphysics", sept., 1967.

Drochioiu, G., **Parapsihologie**, Iaşi, Editura Agora, 1993.

Duméry H., **Phénoménologie et Religion**, Paris, PUF, 1962.

Dumézil, George, **Mit şi epopee** (vol. I, II, III), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993.

Durand, Gilbert, **L' imagination symbolique**, Paris, PUF, 1964.

Durkheim, Émile, **Les formes élémentaire de la vie religieuse**, Paris, 1912.

Eliade, Mircea, **Naissances mystiques. Essai sur quelques types d' initiation**, Paris, Gallimard, 1959.

Eliade, Mircea, **Insula lui Euthanasius**, Bucureşti, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1943.

Eliade, Mircea, **La nostalgie des origines**, Paris, NRF Gallimard, 1971 (trad. rom., C. Baltag, 1994).

Eliade, Mircea, **Briser le tolt de la maison**, Paris, Payot, 1986.

Eliade, Mircea, **Aspecte ale mitului**, Bucureşti, Editura Univers, 1978.

Eliade, Mircea, **istoria credinţelor şi ideilor religioase** (vol. I, II, III), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991 (a).

Eliade, Mircea, **Drumul spre centru**, Bucureşti, Editura Univers, 1991 (b).

Eliade, Mircea, **Psihologia meditaţiei indiene**, Bucureşti, Editura Jurnalul literar, 1992 (a).

Eliade, Mircea, **Meşterul Manole**, Iaşi, Editura Junimea, 1992 (b).

Eliade, Mircea, **Sacrul şi profanul**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992 (c).

Eliade, Mircea, **Tratat de istorie a religiilor**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992 (d).

Eliade, Mircea, **Yoga. Nemurire şi libertate**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993 (a).

Eliade, Mircea, **Morfologia religiilor. Proiegomene**, Bucureşti, Editura Jurnalul literar, 1993 (b).

Eliade, Mircea, **De la Zalmoxis la Genghis-Han**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

Eliade, Mircea şi Culianu, Ioan P., **Dicţionar al religiilor**, Bucureştl, Editura Humanitas, 1993.

Epopeea lui Ghilgames (trad. rom. de Virginla Şerbănescu şi Ai. Dima), Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Ey, Henri, **Conştiinţa**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

Evdokimov, P., **L' Orthodoxie**, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

Fechner, G. Th., **Die drei Motive und Grunde des Glaubens**, Berlin, (ed. a 2-a), 1910.

Fischer, R., **Les différents états de la conscience**, „Psychologie", nr. 86, 1977.

Florenski, Pavel, **La Colonne et le fondement de la verité**, Lausanne, L' age d' homme, 1975.

Florian, Mircea, **Antinomiile credinţei (Religie şi filosofie)**, „Revista de filosofie", 1936.

Florian, Mircea, **Misticism şi credinţă**, Bucureşti, Editura Minerva, 1993.

Fodor, N., **Encyclopedia of Psychic Science**, London, 1934.

Frank, J., **Persuasion and Healing**, New York, Hopkins Press, 1973.

Frankl, Viktor, **From Death-Camp to Existentialism**, Boston, Mass., 1959.

Frankl, Viktor, **Man's Search for Meaning**, Boston Mass., 1963.

Frankl, Viktor, **Life with Meaning**, Pacific Grove, California, 1993.

Franklin, R. W., şi Shaw J. M., **The Case for Christian Humanism**, Grand Rapids, Eerdmans Publ., 1991.

Frazer, J. C., **Creanga de aur**, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1980.

Fromm, Erich, **Espoir et révolution**, Paris, Stock, 1970.

Fromm, Erich, **Scrieri alese**, Bucureşti, Editura Politică, 1983.

Frossard, André, **Întrebări despre Dumnezeu**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

Galeriu, C., Pleşu, A., Liiceanu, G., Dumitrescu, S., **Dialoguri de seară**, Bucureşti, Editura Harisma, 1991.

Galtung, J., **Basic Needs Approach**, în „Human Needs", Cambridge, Mass., 1980.

Garaudy, Roger, **Parole d'homme**, Paris, R. Laffont, 1975.

Gauchet, M., **Le desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion**, Paris, NRF Gallimard, 1985.

Gazzaniga, M. şi J. Le Doux, **The integrated mind**, New York, Plenum, 1978.

Gentille, G., **Discorsi di religione**, Roma, 1934.

Gouthier, H., **Tragique et transcendence**, în „Le théatre tragique", C.N.R.S. (ed. II), Paris, 1965.

Graef, Hilda, **Historie de la mystique**, Paris, Le Seuil, 1974.

Graef, Hilda, **Grand Dictionnaire de la Psychologie**, Paris, Larousse, 1991.
Gouillard, Jean, **Petite Philocalie de la Prière du Coeur**, Paris, 1953.
Grant, R. M., **Augustus to Constantine**, New York, 1970.
Grant, R. M., **Gnosticism and Early Christianity**, New York, 1959.
Grant, R. M., **Gods and The One God**, Philadelphia 1986.
Grof, Stanislav şi Halifax Grof, Joan, **La Recontre de l'Homme avec la Mort**, Paris, 1982.
Grof, Stanislav, **Royaumes de l'inconscient humaine**, Monaco, Ed. du Rocher, 1983.
Guénon, René, **Orient et Occident**, Paris, Gailimard, 1924.
Guénon, René, **L' Homme et son devenir selon le Védanta**, Paris, 1925.
Guénon, René, **Le Symbolisme de la Croix**, Paris, Gallimard, 1931.
Guénon, René, **Aperçus sur l'ésotérisme chrétien**, Paris, Gallimard, 1954.
Guénon, René, **Symboles fondamentaux de la scinece sacré**, Paris, 1962.
Guénon, René, **Criza lumii moderne**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.
Guénon, René, **Domnia cantităţii şi semnele vremurilor**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.
Gusdorf, G., **Mythe et Métaphysique**, Paris, Flammarion, 1984.
Haken, H., **Dynamics of Synergetic System**, Berlin, Springer Verlag, 1980.
Hasdeu, B. P., **Sic cogito**, Bucureşti, 1990.
Hegel, G. W. F., **Religionsphilosophie**, B. II, Stuttgart, 1928.
Heidegger, Martin, **Wegmarken**, Frankfurt am Mein, Klostermann, 1967.
Heidegger, Martin, **Repere pe drumul gândirii**, Bucureşti, Editura Politică, 1988.
Heiek, L., **Der Verhaltnis des Astetischen Mystischen dargestellt an H. Seuse**, Inaugural Disertation (Erlangen), 1936.
Hick, J., **Ontological Argument for the Existence of God**, în P. Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, vol. 5, New York, Macmillan, The Free Press, 1972.
Hostie, R, **C. G. Jung und die Religion** München, 1957.
Huxley, A., **The Devils of Loudun**, London, 1952.
Ianoşi, Ion, **Dualism şi antinomie**, Prefaţă la M. Florian, **Misticism şi credinţă**, Bucureşti, Editura Minerva, 1993.
Inglis, Brian, **Enciclopedia fenomenelor paranormale**, Bucureşti, Editura Valdo, 1993.
Ionescu, Nae, **Curs de metafizică**, Bucureştl, Editura Humanitas, 1991.
Iordăchescu, Cicerone, **Studiu introductiv** (1936) la Dionisie Areopagitul, **op. cit.**
Jaffé, Aniela (ed.), **C. G. Jung: amintiri, vise, reflecţii**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.
James, William, **The varietes of religious experiences**, New York, Longsmans Green, 1902.

James, William, **La volonté de croire**, Paris, 1916.
Janet, P., **De l'angoise a l'extase**, I, Paris, 1926.
Jaspard, J. M., **L'eveil religieux de l'enfant et la question de sa „religiosité naturelle"**, „Revue de Psychologie" (România), nr. 1, 1994.
Jaspers, Karl, **La foi philosophique face a la révélation**, Paris, Plon, 1973.
Jaspers, Karl, **Texte filosofice**, Bucureşti, Editura Politică, 1986.
Jones, E., **The Psychology of Religion. Psychoanalysis Today**, New York, I.U.P., 1944.
Joël, K., **Der Ursprung der Naturphilosophie aus den Geiste der Mystik**, Beriin, 1926.
Jung, Carl, Gustav, **Psychologie et Réligion**, Paris, Buchet/Chastel, 1960.
Jung, Carl, Gustav, **Wandlungen und Symbole der Libido**, Zurich, 1912.
Jung, Carl, Gustav, **Zur Psychologie westlicher und ostlicher Religion**, Zurich, 1963.
Jung, Carl, Gustav, **Les racines de la conscience (Etude sur l'archétype)**, Paris, Buchet/Chastel, 1971 (volumul IV şi V).
Jung, Carl, Gustav, **Man and his symbols**, New York, Dell Publ. Co., 1964.
Jung, Cari, Gustav, **Sinele şi lumea**, „Secolul XX", nr. 310-312, 1986.
Jung, Carl, Gustav, **L' Homme et ses Symboles**, Paris, R. Laffont, 1964.
Jung, Carl Gustav, **Psychologie et Alchimie**, Paris, Buchet/Chastel, 1970 (2 voi., trad. rom. 1996)
Kernbach Victor, **Dicţionar de mitologie generală**, Bucureşti, Albatros, 1995.
Kernbach, Victor, **Universul mitic al românilor**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994.
Kierkegaard, S., **Gesammelte Werke**, I, Düsseldorf, 1951.
Kolakowski, L., **Religia**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.
Laccarriére, J., **Les hommes ivres de Dieu**, Paris, 1961.
Lachelier, J., **Oeuvres**, vol. II, Paris, Alcan, 1993.
Lacroix, J., **L' échec**, Parls, Vrin, 1966.
Lang, A., **Magic and Religion**, London, 1901.
Lao Zî, **Cartea despre Dao şi Putere**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.
Léonard, E. G., **Historie générale du protestantisme**, 3 vol., Paris, PUF, 1985.
Leroi-Gurhan, A., **Les réligions de la Préhistoire**, Paris, 1964.
Leroy, Olivier, **Levitation**, Londra, 1928.
Leuba, J. H., **Psychologie du misticisme religieux**, Paris, 1925.
Lévi-Strauss, Claude, **Gândirea sălbatică**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970.
Lewis C. S., **Miracles**, Londra, 1947.
Leinhard, W., **Martin Luther, un temps, une vie, un message**, Geneva, Labor et Fides, 1991.
Liiceanu, Gabriel, **Jurnalul de la Păltiniş**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Liiceanu, Gabriel, **Tragicul**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

Lilly, John, **The Center of the Cyclone**, New York, Bantam Books, 1972.

Lilly, Johh, **The deep Seif**, New York, Warner Books, 1977.

Lossky, Vl., **A l'image et a la Ressemblance de Dleu**, Paris Aubier-Montaine, 1967.

Lossky, Vl., **Teologia mistică a Bisericii de Răsărit**, Bucureşti, Editura Anastasia, 1992.

Lossky, Vl., **Introducere în teologia ortodoxă**, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993.

Lovinescu, Vasile, **Mitul sfâşiat**, Iaşi, Institutul European, 1993.

Lovinescu, Vasile, **Jurnal alchimic**, Iaşi, Institutul European 1994.

Madinier, G., **Conscience et amour**, Paris, 1947.

Malinowski, B., **Magie, ştiinţă şi religie**, Iaşi, Editura Moldova, 1993.

Mann, W. E., **Modality, Morallty and God**, în „Nous", 23/1989.

Maslow, Abraham, **Lessons from the peak experiences**, „Journal of Humanistic Psychology", nr. 4, 1962.

Maslow, A., **Motivation and Personality**, New York, Harper & Row, 1970.

Maslow, A., **Rellgions, Values and Peak Experiences**, New York, Viking, 1970.

Marino, A., **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, Cluj, Editura Dacia, 1980.

Mânzat Ion, **Extinderi posibile ale principiului complementarităţii în psihologie**, „Revista de psihologie", nr. 2, 1984.

Mânzat Ion, **Funcţionalităţi specifice ale transferului în învăţarea structural-constructivă**, în „Revista de Psihologie", nr 3, 1988.

Mânzat, Ion, **Deschiderea sinergeticii. Spre un orizont teoretic neclasic în psihologie**, „Revista de Psihologie", nr. 1-2, 1991 (a).

Mânzat, Ion, **A project of synergetical psychology**, „Revue de psychologie", nr. 1-2, 1991 (b).

Mânzat, Ion, **Individuare, autorealizare, Sine (C. G. Jung)**, Revista „Academica", nr. 12, 1992 (a).

Mânzat, Ion, **Ethosul românesc: transcendere şi cosmizare**, Revista „Psihologia", nr. 6, 1992 (b).

Mânzat, Ion, **Inconştientul colectiv (C. G. Jung)**, Revista „Academica", nr 10, 1992 (c).

Mânzat, Ion, **Metafora în gândirea ştiinţifică neclasică**, „Revista de istorie şi teorie literară", nr. 1-2, 1992 (d).

Mânzat, Ion, **Transcendere şi cosmizare**, Revista „Acedmica", nr. 5, 1993 (a).

Mânzat, Ion, **O abordare psihologică a religiei**, Revista „Psihologia", nr. 5, 1993 (b).

Mânzat, Ion, **Psihologia religiei** (curs universitar), Universitatea Bucureşti, 1993 (dactilografiat).

Mânzat, Ion, **Istoria universală a psihologiei (perioada 1860-1994)**, curs universitar, Universitatea Independentă „Titu Maiorescu", Bucureşti, 1994 (a).

Mânzat, Ion şi Craiovan, M.P., **Psihologia simbolului arhetipal**, Bucureşti, Editura INI, 1996.

Mânzat, Ion, **Psihologia sinergetică (În căutarea umanului pierdut)**, Bucureşti, ~~Editura INI, 1997 (sub tipar)~~, 1999

Mehlis, G., **Die Mystik**, Berlin, 1927.

Meslin, M., **Le Christianisme dans l'Empire Romain**, Paris, PUF, 1970.

Meslin, M., **Ştiinţa religiilor**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

Metz, René, **La consecration des vierges dans l'Eglise Romaine**, Paris, 1954.

Meyendorff, J., **Introduction a l'etude de Grégorie Palamas,** Paris, Le Seuil, 1959.

Mill, John, Stuart, **Essai sur la religion** (ed. a doua), Paris, 1884.

Miroiu, A., **Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu**, Bucureşti, Editura All, 1993.

Maltmann, J., **Le Dieu crucifié**, Paris, Le Cerf, 1974.

Montmorand, Maxim de, **Psychologie des mystiques**, Paris, 1920.

Montgeron, Carré de, **La verité des miracles**, Paris, Utrecht, 1937.

Morin, Edgar, **La méthode**, Paris, Le Seuil, 1977.

Myers, Fr., **Human Personality and its Survival of Bodily Death**, Londra, 1903.

Muler, M., **Anthropological Religion**, Londra, 1892.

Nataf, André, **Maeştrii ocultismului**, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995.

Negoiţă, A., **Manuscrisele de la Marea Moartă**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993.

Negulescu, P.P., **Geneza formelor culturii**, Bucureşti, 1934.

Nelson, N.P., **Patterns of religious attitude shifts**, „Psychology Monogr.", nr. 424, 1954.

Neumann, Erich, **Evoluzione culturale e religione**, Roma, 1974.

Nietzsche, Fr., **Dincolo de bine şi de rău**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

Noica, Constantin, **Devenirea întru Fiinţă**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

Noica, Constantin, **Jurnal de idei**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Noica, Constantin, **Modelul cultural european**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

Oroveanu, Anca, **Carl Gustav Jung. Scurt itinerar**, „Secolul XX", nr. 310-312, 1986.

Osty, E., **Supernormal Faculties in Man**, Londra, 1923.

Otto, R., **West-östliche Mystik**, Berlin, 1926.

Otto, Rudolf, **Sacrul**, Cluj, Editura Dacia, 1992.

Pascal, Blaise, **Oeuvres completes**, Paris, Le Seuil, 1963.

Pârvan, Vasile, **Getica. O preistorie a Daciei**, Bucureşti, 1982.

Pârvu, Ilie, **Arhitectura existenţei**, (vol. 1), Bucureşti, Editura Humanitas, 1990.

Pauwels, Louis şi Bergier, Jacques, **Dimineaţa magicienilor** (introducere în realismul fantastic), Editura Nemira, 1994.

Petrovici, I., **Ideea de Dumnezeu în faţa raţiunii**, Bucureşti, „Gândirea", nr. 7, 1937.

Pleşu, Andrei, **Proba viselor. Carl Gustav Jung şi tradiţia onirocritică**, „Secolul XX", nr. 310-312, 1986.

Pié, A., **Freud et la Religion**, Paris, Le Cerf, 1968.

Pohier, J.,M., **Psychologie et Religion**, Paris, Le Cerf, 1967.

Popescu, Ion, **Elemente de psihologie şi epistemologie genetică**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1981.

Popescu-Neveanu, P., **Curs de psihologie generală**, vol. II, Bucureşti, Editura Univers, Bucureşti, 1978.

Popescu-Neveanu, P., **Dicţionar de psihologie**, Bucureşti, Editura Albatros, 1978.

Popper, Karl, **Logica cercetării**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

Portelli, C., **Religia şi metafizica modernă**, Bucureşti, Editura Speranţa, 1993.

Potkay, Ch. & Allen, Bem, P., **Personality Theory. Research and Applications**, Monterey, California, Books/Cole Publ. Co. 1986.

Pradines, M., **Esprit de la religion**, Paris, Alcan, 1941.

Pratt, J.B., **Psychology of religious Belief**, Londra, 1907.

Price, H., **Fifty years of Psychical Research**, Londra, 1939.

Rădulescu-Motru, C., **Problemele psihologiei**, Bucureşti, 1899.

Rădulescu-Motru, C., **Personalismul energetic**, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1927.

Rădulescu-Motru, C., **Românismul**, Bucureşti, 1939.

Rădulescu-Motru, C., **Timp şi destin**, Bucureşti, 1940.

Récéjac, E., **Essai sur les fondements de la connaisance mystique**, Paris, 1896.

Renouvier, Ch., **Deuxieme essai de critique génerale. Traité de psychologie rationelle**, Paris, A. Collin, 1912 (vol. II).

Restian, A., **Integronica**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.

Richet, Charles, **Traité de Métapsychique**, Paris, 1923 (ed. II).

Ricoeur, Paul, **Metafora vie**, Bucureşti, Editura Univers, 1984.

Rorty, R., **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton, University Press, 1979.

Rogers, Carl, **On becoming a person: A therapist's view of psychoterapy**, Boston, Houghton Miflin, 1961.

Romanato, G., Lombardo, M., G., Culianu, I.P., **Religie şi putere**, Bucureşti, Edirura Nemira, 1996.

Rugg, H., **Imagination**, New York, Harper & Row, 1963.

Ruikas, S., **God, Myth, Symbole and Reality. A Study of Jung's Psychology**, New York, University Press, 1967.

Sartre, J.P., **L'Etre et le Neant**, Paris, Gallimard, 1943.

Schopenhauer, Arthur, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Leipzig, 1818.

Schrag, C.O., **The resources of rationality**, Bloomington Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1992.

Schumann, F.K., **Des Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne**, Berlin, 1928.

Schuitz, Duane, **Theories of Personality**, Pacific Grove, Brooks/Cole Publ. Co., 1986.

Schoun, F., **De l'unité transcendente des religions**, Paris, Galllimard, 1948.

Shallis, M., **On Time**, London, 1982.

Simion, Eugen, **Mircea Eliade - un spirit al amplitudinii**, Bucureşti, Editura Demiurg, 1995.

Simmel, G., **Metaphysique de la mort**, în **Mélange de philosophie relativiste**, Paris, Alcan, 1912.

Soloviov, Vl., **Povestire despre Antihrist**, Iaşi, Institutul European, 1992.

Solunca, Elena, **La întâlnirea Eului cu lumea**, Revista „Academica", nr. 7(19), 1992.

Spinoza, Baruch, **Despre Dumnezeu. Etica**, Bucureşti, Editura Antet XX Press, 1993.

Stăniloae, Dumitru, **Poziţia lui L. Blaga faţă de creştinism şi ortodoxism**, Sibiu, 1942.

Stăniloae, Dumitru, **Iisus Hristos, adevărata noastră transcendenţă**, „Gândirea", an XXII, nr. 1, 1943.

Stăniloae, Dumitru, **Teologie dogmatică ortodoxă**, Bucureşti, voi. I şi II, 1978.

Stăniloae, Dumitru, **Pierre de Jésus et experience du Saint-Esprit**, Paris, Deschée de Brouwer, 1981.

Stăniloae, Dumitru, **Filocalia. Nevoinţele desăvârşirii** (12 vol.), Bucureşti, Editura Institutului Biblic, 1992.

Stăniloae, Dumitru, **Din istoria isihasmului în ortodoxia română**, Bucureşti, Editura Scripta, 1992.

Stăniloae, Dumitru, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, Bucureşti, Editura Institutului Biblic Român, 1992.

Stăniloae, Dumitru, **Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama**, Bucureşti, Editura Scripa, 1993.

Stanzel, R., **Breviar de religie modernă**, Bucureşti, Metanoia, 1992.

Stein, R.A., **La civilisation tibetaine**, Paris, 1962.

Steiner, R., **Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile Antichităţii**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

Steinhardt, Nicolai, **Jurnalul fericirii**, Cluj, Editura Dacia, 1992.

Stevenson, Ian, **Twenty Cases Suggestive of Reincarnation**, Virginia University, 1966.

Stoica, Stelian, **Viaţa morală a daco-geţilor**, Bucureşti, 1984.

Surdu, Alexandru, **Imperativele metafizicii**, „Academica", nr. 8 (20), 1992.

Surdu, Alexandru, **Ştiinţa despre religie sau religiologia**, „Academica", nr. 6, 1993.

Şchiopu, Ursula, **Cea de-a patra stare de conştiinţă şi analiza tranzacţională în discuţie**, „Revista de Psihologie", nr. 1, 1993.

Tonoiu, Vasile, **Ontologii arhaice în actualitate**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.

Tonoiu, Vasile, **Sub semnul unui concept comparativ**, „Academica", nr. 8(20), 1992.

Tresmontant, Claude, **La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne**, Paris, Le Seuil, 1961.

Tresmontant, Claude, **La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme**, Paris, Le Seuil, 1975.

Thielicke, H., **Modern Faith and Thought**, Eedermans Publ. Co., Grand Rapids, 1990.

Ţuţea, Petre, **Între Dumnezeu şi neamul meu**, Bucureşti, Fundaţia Anastasia, 1992.

Unamuno, Miguel de, **Le sentiment tragique de la vie**, Paris, Gallimard, 1937.

Unamuno, Miguel de, **Agonia creştinismului**, Iaşi, Institutul European, 1992.

Underhill, Evelyn, **Die Mystik**, 1928 (apud. M. Florian, 1993).

Varia, Radu, **Cuvânt despre Constantin Brâncuşi**, „Academica", nr. 7, 1992.

Vaschide, N., **Somnul şi visele**, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1977.

Vetter, G.B., **Magic and Religion. Their Psychological Nature, Origin and Function**, New York, 1958.

Vitz, Paul, **Psychology as Religion. The cult of Self-worship**, Grand Rapids, Michigan W.B., Eerdmans Publ. Co., 1988.

Vălduţescu, Gh., **Criza metafizicii sau omul ca întrebare**, „Academica", nr. 8, 1992.

Vlăduţescu, Gh., **Filosofia primelor secole creştine**, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995.

Vulcănescu, Mircea, **Logos şi Eros**, Bucureşti, Editura Paideea, 1991.

Waardenburg, J., **Religionen und Religion, Systematische Einführung in die Religionswissenschaft**, Berlin, 1986.

Wach, Joachim, **Religionswissenschaft**, Leipzig, 1924, (tr. rom. 1997).

Wach, Joachim, **Sociologie de la Religion**, Paris, Payot, 1955.

Wallace, R.K., şi Benson, H., **The Psychology of Meditation**, „Scientific American", 1972.

Watson, Lyall, **Histoire naturel du surnaturel**, Paris, Albin Michel, 1974.

Watson, Lyall, **Je revienne de l'inconuu**, Paris, A. Michel, 1977.

Wendel, F., **Calvin, Geneva Labor et Fides**, reed., 1985.

Whitman, J.H.M., **The Mystical Wayand Habitualization of Mystical States**, New York, 1986.

Winckel, E., **De l'inconscient a Dieu, ascese chrétienne et psychologie de C.G. Jung**, Paris, Aubier, 1959.

Wolman, B şi Ullmann, M., **Handbook of states of conscioussness**, New York, Van Nostrand Reinhold Co, 1986.

Wolman, E., **Protoconscious and Psychopathology**, în Wolman, B., şi Ullman, M. **Op. cit.**.

Wulf, D.M., **Psychology of Religion. Classic and contemporary views**, New York, J. Wiley, 1958.

Wundt, W., **Mythus und Religion**, (3 vol.), Leipzig, 1905-1909.

Würtz, B., **New Age, Paradigma holistă sau Revrăjirea Vărsătorului**, Timişoara, Editura de Vest, 1992.

Zamfirescu, V. Dem., **Simboluri arhetipale**, „Revista de istorie şi teorie literară", nr. 1-2, 1989.

Zlate. M., **Stările de conştiinţă modificată**, Revista „Psihologia", nr. 4, 1993.

Zlate, M., **Introducere în psihologie**, Bucureşti, Editura Şansa", 1996 (ediţia a doua).